

نَبْصَةُ الْإِسْلَامِ

فِي أَصُولِ الدِّينِ

لِلإِمَامِ أَبِي الْمَعِينِ مَيْمُونِ النِّسْفِيِّ الْمَاتَرِي

المتوفى سنة ٥٠٨ هجيرة / ٣٢١٤ م

تحقيق وتعليق

الأستاذ الدكتور / محمد الأنور حامد عيسى

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف

كلية أصول الدين - القاهرة

الطبعة الأولى ٢٠١١ م

الجزء الأول

الناشر

المكتبة الفقهية للدراسات
الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٤٠٨٤٧

كلمة الناشر

يعدُّ هذا الكتاب أصلاً أصيلاً من كتب العقيدة على مذهب الإمام أبي منصور الماتريدي- على ندرة ما ألّف في هذا المذهب العقائدي، وهو أحد مذاهب أهل السنة والجماعة المعتمدة والمتفق عليها؛ إذ أن أهل السنة إما أشعرية أو ماتريديّة - وقد ألّفه الإمام أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ).

وحقق الكتاب الأستاذ الدكتور/ محمد الأنور حامد عيسى، وتقدم به لنيل الدكتوراه من قسم العقيدة والفلسفة- بكلية أصول الدين بالقاهرة- جامعة الأزهر الشريف، وأجيزت الرسالة، وحصل بها المحقق على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من لجنة المناقشة بالكلية، وذلك في عام (١٩٧٧م).

وكان المناقشان لها هما:

أ.د/ عوض الله جاد حجازي- رئيس الجامعة.

أ.د/ كمال جعفر- رئيس قسم العقيدة والفلسفة -بكلية دار العلوم- بالقاهرة.

وكان المشرف هو:

أ.د/ محمد شمس الدين إبراهيم- الأستاذ المتفرغ بقسم العقيدة والفلسفة، وعضو مجمع البحوث الإسلامية.

مع تمنياتنا للقارئ الكريم بالاستفادة مما حوى الكتاب من علمٍ غزيرٍ، وبحثٍ عميمٍ، واعتقادٍ صميمٍ، والله الموفق والهادي إلى أقوم سبيل.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

ففي القرنين الثالث والرابع من الهجرة النبوية المشرفة، نشأت مدرستان من مدارس علم الكلام الإسلامي، الأولى: في البصرة، وتسمى بالمدرسة الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ.

والثانية: في بلاد ما وراء النهر، وتسمى بالمدرسة الماتريدية نسبة لأبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ.

والمدرستان تنتميان لمذهب أهل السنة والجماعة، بل هما في أصح الأقوال جناحا مذهب أهل السنة والجماعة.

ولكل مدرسة رجالها الذين كان جُلُّ همهم نشر الإسلام، والدفاع عن العقيدة الإسلامية بالنقل والعقل.

ويعتبر أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى ٥٠٨هـ - ١١١٤م من أهم رجال المدرسة الماتريدية لما يلي:

- أ- أنه جعل من همه نصره مذهب أهل السنة والجماعة ونشره.
- ب- عمل جاهداً على إبطال مذاهب الخصوم بالنقل والعقل.
- ج- اعتمد في مناقشاته على اللغة العربية الفصيحة، مع التوسط في العبارة حتى يتمكن القارئ من فهمه.
- د- ابتعد كل البعد عن الاشتغال بالجدل العقيم، والأدلة الغامضة المشوشة للعقول.

هـ - فعل في المذهب الماتريدي مثل ما فعل الباقلاني والجويني والغزالي والآمدي في المذهب الأشعري.

وبنظرة فاحصة متأنية في تراث من جاء بعد أبي منصور الماتريدي يتأكد ما نقول حيث قام الجميع بتلخيص فكره، وعلى رأسهم الإمام نجم الدين عمر النسفي صاحب العقائد النسفية، وعبد الله النسفي في عقائده، والصابوني في البداية.

أما أبو المعين النسفي فقد شرح وأضاف ونظم وناقش وحلل الأفكار، وتعامل مع الجزئيات والكليات بعقلانية وموضوعية، مع استرشاد واع وأمين بالقرآن الكريم والسنة المطهرة.

وبعمله هذا وضَّح المذهب الماتريدي، مما أدى إلى انتشاره في كثير من بلدان العالم، وبخاصة: تركيا وباكستان وأفغانستان والهند وماليزيا وإندونيسيا وألبانيا ومقدونيا وأوزبكستان وغيرها من جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق.

ولأبي المعين النسفي مؤلفات كثيرة إلا أنه اشتهر بين المترجمين له، والمتعاملين مع علم الكلام الأشعري والماتريدي بصاحب التبصرة أو تبصرة الأدلة.

وممن ترجم له على سبيل المثال: - الجواهر المضيئة للقرشي، والفوائد البهية للكنوي. وتاج التراجم لابن قطلوبغا. وكتاب أعلام الأخبار للكفوي. وكشف الظنون لحاجي خليفة، وهدية العارفين للبغدادي.. إلخ.

وترجع أهمية هذا المخطوط أو كتاب تبصرة الأدلة لأمر كثيرة منها:

أ- أن كتب علم الكلام تشير إلى أهميته كمرجع رئيس من مراجع الماتريدية وعلى سبيل المثال انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني وشرح العقائد النسفية له أيضا. والمسامرة لابن الهمام. وإشارات المرام للبياضى، والمسامرة لابن أبي شريف، والروضة البهية لأبي عذبة، ونظم الفرائد لشيخ زاده.. إلخ.

ب- أيضا لا نجد أحدا ممن كتب رسائل ماجستير أو دكتوراه أو قدم بحوثا للترقية تتناول مقارنات بين الأشاعرة والماتريدية إلا وكان المصدر الرئيسي عنده تبصرة الأدلة.

ج- يوضح الكتاب بصدق وعمق وموضوعية كل ما يتصل بالمذهب الماتريدي، وأيضا ما يتصل بالمذهب الأشعري، والمذاهب الاعتزالية لكثرة المقارنات الجادة فيه.

د- تبصرة الأدلة في علم الكلام أشبه بالموسوعات حيث يشتمل على جلّ مسائل علم الكلام مبتدئا بالعلم والمعارف، فقضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات، ومنتهيا بقضايا الإمامة، عارضا ومناقشا ومحللا ومدلا. ولقد اضطر البحث العميق أبا المعين النسفي إلى إدخال مباحث نحوية وفقهية وأصولية ومنطقية ليدعم بها كلامه.

هـ - مع العمق والاستفاضة في تناول النسفي للمسائل الكلامية في كتابه التبصرة، إلا أن القارئ سيلاحظ سهولة الأسلوب في الغالب، ووضوح العرض، وقوة الأدلة، بحيث لا يضطر إلى الوقوف طويلا كما يحدث مثلا في أثناء قراءة شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، والمقاصد وشرحه لسعد الدين التفتازاني، وأعتقد أننا في أشد الحاجة لمن يعرفنا كيف ندافع عن عقيدتنا، بعمق وبساطة وأدلة عقلية ونقلية واضحة ومقنعة.

ولأهمية مخطوط تبصرة الأدلة في الدراسات العقدية المقارنة وأهمية مؤلفه في جمع وتنظيم وتوضيح الفكر الماتريدي، والدفاع عن مذهب أهل السنة والجماعة، رأينا تحقيق الكتاب، ولتنفيذ هذا قسّمت عملي في المخطوط إلى قسمين:

الأول: ويشمل الحديث الموجز عن المؤلف والمؤلف والمنهج.

أما القسم الثاني: فيشمل النص محققا ومعلقا عليه.

وقد اعتمدت في التحقيق على النسخ التالية:

نسخة بلدية الإسكندرية، وتقع في حوالي (٢٠٥) ورقة من القطع الكبير، وعدد أسطر كل صفحة (٢٩) سطراً، وهي أقدم النسخ التي وقعت تحت يدي حيث كتبت سنة (٦٥٩) هـ بخط دقيق جداً.

بليها نسخة طلعت وعدد لوحاتها (٢٥٠) لوحة.

فنسخة دار الكتب وتقع في (٥٢٤) لوحة.

ثم نسخة مكتبة الأزهر وتقع في (٣٧٣) لوحة.

ثم نسخة تابعة لكل من دار الكتب والأزهر.

وقد بينت تاريخ كتابة كل نسخة، وذكرت لها رمزاً في التحقيق.

بقي أن أقول: إن الاستفادة القصوى من المخطوطات لا تتم إلا إذا وضع المحقق نصب عينيه أثناء التحقيق - مع الأمانة والنزاهة الكاملة تنفيذ ما يلي:

١- التحقيق: ونعني به بذل كل ما في طاقته من أجل إخراج المخطوط كما أراد له مؤلفه - ويتم هذا بتوثيق نسبة الكتاب لمؤلفه، وتحقيق عنوانه، وجمع نسخه، وتحديد النسخة الأم، والمقابلة الواعية الأمانة بين النسخ، مع تسجيل المقارنات بالهامش، والإشارة إلى ما يراه صحيحاً من هذه المقارنات.

٢- التخريج: ونعني به توثيق النصوص المختلفة الموجودة بالمخطوط، والتي نكرها المؤلف بلفظها، أو بالمعنى، ويكون ذلك بإرجاعها إلى مصادرها الأصلية.

ومن هذه النصوص: الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأقوال المنقولة عن الغير، والأشعار، والأمثال، والحكم، ونصوص العهدين القديم والجديد... إلخ.

٣- التعليق: ونعني به التعقيب في الهامش على بعض ما جاء بالمخطوط من كلام للمؤلف أو غيره.

ويتناول التعليق أيضاً: تحديد الإحالات، والتعريف بالأعلام، والمذاهب،

والفرق، والمفردات، والمصطلحات الكلامية والفلسفية والعلمية، وتوضيح المبهمات، وربط أجزاء المخطوط بعضها ببعض، وربطها بالمؤلفات الأخرى للمؤلف أو غيره، وإضافة أدلة أخرى، مع بيان الرأي في الأفكار المعروضة كلما أمكن.

٤- الدراسة: ونعني بها التعريف بكل ما يتصل بالمؤلف - بكسر ما قبل الآخر - والمؤلف - بفتح ما قبل الآخر - كما نعني بها طرح عرض موجز للنص المحقق إن أمكن دون إسهاب. وتحليل بعض قضاياه مع المقارنة بالمثل لها في الزمن السابق واللاحق لمؤلف المخطوط لبيان التأثير والتأثر.

والتحليل التفصيلي ضروري إذا كانت صفحات المخطوط قليلة، أما إذا كانت كثيرة فيتعذر الأمر.

والله ولي التوفيق.

أ.د/ محمد الأنور حامد عيسى

القسم الأول

الدراسة

الفصل الأول
المؤلف والمؤلف والمنهج

كلمات عن النسفي وعن حياته

اتفقت كتب التراجم التي اطلعت عليها على تسميته ميمون بن محمد بن محمد النسفي، وعلى تكنيته بأبي المعين^(١).

أما عن مولده: فلم أجد ذكرا له في الكتب التي تعرضت لذلك إلا عند الزركلي، وكحالة، فلقد ذكرا أنه ولد سنة ٤١٨هـ، ولا أدري من أين أتيا بهذا التاريخ، ولقد رجعت إلى الكتب التي رجعا إليها وأكثر فلم أجد شيئا^(٢) سوى عبارة

(١) لكنهم اختلفوا في أسماء أجداده لهذا فإني أذكر الخلاف لتستبين الحقيقة أمامنا.

فقد عرفه القرشي في الجواهر المضيئة ج ٢ ص ١٨٩ بميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمول النسفي بن الفضل المكنولي.

بينما عرفه الكفوي في كتاب أعلام الأخبار لوحة ١٩٦ بأبي المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن أحمد.

فإذا ما حاولنا أن نحرر الخلاف، وجدنا أن أحمد الذي ذكره الكفوي هو شقيق لمعتمد ويكنى بأبي البديع كانت ولادته سنة ٣٣١، ومعتمد هو الجد الثاني لأبي المعين، أما ابن قطلوبغا في تاج التراجم ص ٧٨ فيسميه ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد، بينما يذكره الزركلي في الأعلام ج ٨ ص ٣٠١ بميمون بن محمد بن محمد بن معبد.

وللحقيقة فإني لا أدري - لتسمية معتمد بسعيد أو معبد - سببا إلا أن يكون ابن قطلوبغا والزركلي قد وقعا في تحريف لم يفتنا إليه.

ويؤيد كلامنا هذا، أن محمدا بن محمول الجد الثالث لأبي المعين له ولدان هما أحمد ومعتمد والأخير هو الجد الثاني لأبي المعين ميمون، كما يذكر ذلك القرشي في الجواهر المضيئة ج ٢ ص ١٧٧ والسمعاتي في الأنساب الورقة ٥٤١.

ويعترضنا سؤال، وهو: لم الإسهاب في ذكر نسب أبي المعين؟

وللإجابة نقول: إن هدفنا أمران، الأول: أنه أثناء البحث تبين لي أن الجد الثالث لأبي المعين يكنى كذلك بأبي المعين النسفي، فأردت أن لا يلتبس الأمر على أي باحث آخر يتعرض لحياة النسفي.

الأمر الثاني: أن الجد الرابع وهو محمول بن الفضل النسفي ويكنى بأبي مطيع نسب إليه "اللباب" و"اللؤلؤيات" - يقول القرشي عن الأخير - إنه مجلد ضخيم رأيتُه وملكتُه - وكتاب الشماع في الفقه على مذهب أبي حنيفة، وأردت بذلك أن أبين مدى أصالة الثقافة في أسرة النسفي وارتباطها بالحنفية. راجع الجواهر المضيئة ج ٢ ص ١٨٠، والفوائد البهية للكنوي ص ٢١٦.

(٢) راجع الجواهر المضيئة للقرشي مع الحاشية ج ٢ ص ٢٦٧ طبعة الهند سنة ١٣٣٢هـ.

وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٨، الفوائد البهية للكنوي ص ٢١٦ القاهرة سنة ١٣٢٤هـ. وكشف الظنون لحاجي خليفة ص ٢٢٥، ص ٣٣٧، ص ٤٨٤، ص ٥٧٠ استانبول

في تاج التراجم لابن قطلوبغا مؤداها أنه توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة عام ٥٠٨ هـ وله سبعون عاما، فإن صح هذا التاريخ يكون مولده سنة ٤٣٨ هـ، وسواء أكان مولده سنة ٤١٨ هـ كما يقول الزركلي وكحالة أم سنة ٤٣٨ هـ كما هو المأخوذ من حسابات ابن قطلوبغا فإنه قد تبين لي أن إغفال تاريخ الميلاد لمشايخ الأحناف هي عادة اتبعها في الأكثر كل من ترجم لهم، ونستأنس في هذه القضية بفتح الله خليف محقق كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي، وكتاب البداية من الكفاية في الهداية للصابوني الحنفي حيث يقول عن الإمام الصابوني — وليس يعني هذا أن الإمام الصابوني لم يكن يستحق من عناية المؤرخين أكثر من مجرد ذكر اسمه، وتاريخ وفاته، وأسماء مصنفاته لكنها عادة ألفها مؤرخو الحنفية في التاريخ لمشايخهم — ويضرب لذلك مثلا بإمام الماتريدية أبي منصور حيث لم يهتد أحد حتى الآن لتاريخ ميلاده^(١).

وأما عن مكان ولادته: فإنني لم أعثر على كلمة واحدة تشير إلى ذلك، وإن كان كل الذين ترجموا لحياته نسبوه إلى نَسَف، فهل ولد فيها وعاش؟ أم ولد في مكان آخر ثم انتقل إليها، وعاش فيها جل عمره فنسب إليها كما نسب إليها أجداده؟ لم أجد إجابة عن هذا أثناء بحثي، ولكني لا أستبعد أن تكون نسف هي مكان ولادته حيث كان يقيم أجداده الثاني، والثالث، والرابع.

و"نَسَف" التي نسب إليها وعاش فيها بفتح النون والسين ثم فاء: هي مدينة كبيرة كثيرة الأهل بين نهر جيحون وسمرقند، خرج منها جماعة كثيرة من أهل

سنة ١٩٤١م. وإيضاح المكنون للبغدادي ج ١ ص ١٥٦، ج ٢ ص ٥٦٣ ط استانبول سنة

١٩٤٥م. وهديّة العارفين للبغدادي ج ٢ ص ٤٨٧ ط، الأعلام للزركلي ج ٨ ص ٣٠١

ومعجم المؤلفين لكحالة ج ١٣ ص ٦٦.

(١) راجع مقدمة فتح الله خليف ص ٨ في تحقيقه لكتاب البداية من الكفاية للصابوني ط دار المعارف سنة ١٩٦٩م — القاهرة.

العلم، وهي على مدرج بخاري، وبلخ، وبينها وبين جيحون مفازة لا جبل فيها، ولها نهر واحد يجري في وسط المدينة^(١)، وهي من بلاد ما وراء النهر، وهي مجموعة من الأقاليم تشمل: فرغانة، والشاس، وأشروسنة، وكاشغر، وبخارى، وسمرقند، وفي غربها تقع خراسان، وقد ظلت هذه المنطقة في استقرار وأمن إلى أن ملكها خوارزم شاه في حدود سنة ٦٠٠هـ فخرَّبها^(٢).

ولقد كانت منطقة ما وراء النهر منشأ، ومعاشا صالحا لأهل السنة والجماعة من الماتريديّة، فتربّتها خصبة، وأهلها طيبون، والظروف السياسية التي كانت تشملها تميل إلى الاستقرار، وحكامها يشجعون العلم، والعلماء، ويقربونهم منهم. وفي هذا الحقل عاش أبو المعين ميمون النسفي.

والسؤال الآن على من تلقى النسفي العلم؟ وما هي صلته بالأحناف والماتريديّة؟

وللإجابة نقول: إن المدرسة التي نما، وترعرع في أحضانها، وتتلذذ فيها كانت أسرته، فأبوه محمد بن محمد بن معتمد يروي عنه النسفي — كتاب العالم والمتعلم — لأبي حنيفة كما يدل النص التالي: قال أبو الحسن على بن خليل الدمشقي: أنبأنا أبو الحسن برهان الدين على بن الحسن البلخي عن أبي المعين ميمون بن محمد النسفي عن أبيه عن عبد الكريم بن موسى البزدوي عن الإمام أبي حنيفة^(٣).

ثم جده الثاني هو أبو المعالي معتمد بن محمد يروي عن أبيه، ويأخذ العلم عن أبي سهل الأسفراييني، ويروي عنه — كتاب — أخبار مكة — فإذا ما عرفنا أن

(١) راجع معجم البلدان لياقوت ج ٨ ص ٢٨٦ ط السعادة بمصر - أولى سنة ١٩٠٦، وتسمى الآن قرش كانت من أعمال بخاري وهي الآن من ولايات جمهورية أوزبكستان إحدى جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق.

(٢) راجع معجم البلدان لياقوت ج ٧ ص ٢٧٠ - ٢٧٣.

(٣) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ٨ ط الأنوار سنة ١٣٦٨هـ تحقيق الكوثري.

معتمدا هذا قد ولد سنة ٣٥٩هـ ومات سنة نيف وثلاثين وأربعمائة^(١)، وأضفنا إلى ذلك أن ولادة أبي المعين ميمون النسفي كانت في هذه الفترة، وأن أسرته يأخذ اللاحق عن السابق؛ خرجنا بنتيجة مؤداها أن أبا المعين تتلمذ على أبيه وعلى جده الثاني، أو كتبه على الأقل، وإذا أضفنا إلى ذلك أيضا أن أبا البديع أحمد بن محمد أخ لمعتمد بن محمد، وعرفنا أنه كان بارعا في الفقه^(٢)، وأن جدهما هو مكحول بن الفضل النسفي له كتاب اللؤلؤيات، وهذا الكتاب كما يقول عنه القرشي — مجلد ضخّم رأيته وملكته بحمد الله، وله كتاب اللباب، وكتاب الشماع الذي ذكر فيه رأي أبي حنيفة فيمن رفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس؛ خرجنا بنتيجة مؤداها أن علم أبي المعين ميمون امتداد طبيعي لأسرة عالمة، وأن تلمذته كانت بالدرجة الأولى على كتب أجداده، وما عدا ذلك فلم أعثر في كتب التراجم على ذكر لأساتذة آخرين تتلمذ عليهم.

وهنا نصل إلى النقطة الثانية، وهي الصلة بينه وبين الأحناف، والماتريديّة، ولبيان ذلك أقول: إن أبا المعالي معتمداً بن محمد النسفي الجد الثاني لأبي المعين قد روي عن أبيه أبي المعين محمد بن مكحول، الذي روى بدوره عن أبيه مكحول النسفي، والأخير أخذ العلم عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني عن أبي حنيفة، فإذا وضعنا بمقابلة معتمد بن محمد النسفي الإمام أبا منصور الماتريدي نجد أن الأخير قد أخذ العلم عن أبي نصر أحمد العياضي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن عن الإمام أبي حنيفة.

المنبع إذاً كان أبا حنيفة، وعند أبي سليمان الجوزجاني وجد فرعان: أحدهما

(١) راجع الأسباب للسمعاني مخطوطة بالأزهر رقم ٢٨٥٥ تاريخ ورقة ٥٤١، والجواهر المضنية للقرشي ج ١ ص ٢٣٩.

(٢) راجع المصدرين السابقين في نفس الموضع.

يأخذ منه معتمد، والثاني يأخذ منه الماتريدي، وعرفا في البداية باسم المدرسة الحنفية، فلما ظهر أبو منصور الماتريدي بعلمه الغزير تغلب اسمه على الفرعين، وعرفا معًا باسم المدرسة الماتريدية، وكان ذلك مع نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، ولهذا نرى أبا المعين يكتب مؤلفاته: التبصرة، التمهيد، وغيرها على طريقة الماتريدي كما هو واضح بمقارنتها بكتاب التوحيد الماتريدي وغيره من كتب الماتريدية.

تلاميذه:

أما عن تلاميذ النسفي فإن كتب التراجم لا تكشف إلا عن القليل، فيذكر القرشي: أن أبا بكر محمد بن أحمد السمرقندي الملقب بعلاء الدين صاحب "ميزان الأصول في نتائج العقول" في أصول الفقه قد تفقه على الإمام أبي المعين ميمون النسفي^(١)، كما تفقه عليه أحمد بن محمد بن محمد بن الحسين بن مجاهد البزدوي ابن أبي اليسر، عرف بالقاضي الصدر، وهو من أهل بخاري^(٢). ومن تلاميذه أبو بكر مسعود بن أحمد الكاشاني، وأحمد بن محمد بن أحمد أبو الفتح الحلبي^(٣).

ونأخذ من مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر مع الأحناف الماتريدية أن أحمد بن محمود بن بكر الصابوني صاحب البداية في أصول الدين قد تفقه في علم الكلام على كتاب تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي^(٤)، وممن روى عن أبي المعين أبو الحسن برهان الدين علي بن الحسن البلخي^(٥) كذلك أخذ الفقه

(١) راجع الجواهر المضيئة للقرشي ج ٢ ص ٢٤٣.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ١١٨.

(٣) نفس المصدر.

(٤) راجع مناظرات الفخر الرازي في سياحته إلى سمرقند مخطوطة بدار الكتب رقم ١٣٠ مكتبة تيمور ص ١٨.

(٥) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ٨.

عن النسفي أبو المظفر بن إسماعيل بن عدي الطالقاني^(١).

ولا يعني قلة من ذكرنا أسماءهم سوى شيء واحد وهو أن من ترجموا للماتريديّة قصرُوا في ترجمتهم، فلم يصلنا إلا القليل من المعلومات، وأحسب أن دراسات متأنية هي مهمة أساسية للدارسين في المستقبل تكشف عن الكثير.

وأرى أن من المناسب قبل أن أتعرض لمؤلفاته أن نحاول التعرف على البيئة التي عاش فيها أبو المعين ميمون النسفي.

كلمة موجزة عن البيئة التي عاش فيها النسفي

الناحية السياسية والدينية:

مع بداية القرن الثالث الهجري بدأ الضعف يذب في الدولة العباسية، وقد اشتد باصطناع الخليفة العباسي المعتصم بالله للأتراك سنة ٢١٨هـ يرجو بهم المنعة، لكن هؤلاء بدورهم تحكموا في أمور الخلافة، وهنا بدأ الانفصام عن الخلافة، ونشأت مجموعة من الدويلات الصغيرة كالدولة الحمدانية بالجزيرة، والسامانية فيما وراء النهر، ويهمنا الأخيرة حيث كان جدهم أسد بن سامان من أهل خراسان، فلما تولى المأمون الخلافة قرب بني أسد منه، ورفع قدرهم^(٢)، ومع بداية سنة ٢٦١هـ تولى نصر بن أحمد الساماني إمارة ما وراء النهر، فولى أخاه إسماعيل على بخاري، وأبا إسحاق بن السبكتكين على غزنة، وكان نصر هذا ديناً، عاقلاً، شاعراً، وكان أخوه إسماعيل خيراً يحب أهل العلم والدين، ويقربهم إليه^(٣). وبهذه الصفات عاش أغلب حكام بني سامان حتى كانت دولتهم من أحسن الدول سيرة، وسياسة، وعدلاً^(٤).

(١) راجع طبقات الحنفية لابن كمال باشا مخطوط بالأزهر رقم ٣٦٢ تاريخ لوحة ٢٦٣.

(٢) راجع تاريخ دول الإسلام لرزق الله منقريوس ص ٢٨٦ ط الهلال بمصر سنة ١٣٢٥هـ.

(٣) المصدر السابق ص ٢٨٧.

(٤) راجع الكامل لابن الأثير ج ٩ ص ٦٢ ط المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١هـ وتاريخ ابن

خلدون ج ٤ ص ٣٥٨ طبعة بولاق سنة ١٢٨٤هـ.

وفي سنة ٣٨٩هـ انقرضت دولة السامانيين على يد محمود بن سبكتكين، وأليك الخان التركي، فأما محمود فإنه ملك خراسان، وبقيت بلاد ما وراء النهر بيد عبد الملك الساماني، فلما انهزم من محمود بن سبكتكين قصد بخاري واجتمع فيها مع بعض الأمراء وأعدوا أنفسهم لاسترجاع خراسان إلا أنهم فوجئوا بموت رأس القوة فيهم وهو فائق، فضغفت عزيمتهم، وبلغ خبر وفاته لأليك الخان، فرأى أن الفرصة سانحة للانقضاض على عبد الملك وجيشه، فسار في جمع من الأتراك إلى بخاري، وأظهر المودة والموالاة لعبد الملك وقومه، فظنوه صادقا، وحينما اجتمعوا انقض عليهم، وألقى بجمعهم في السجن، وعلى رأسهم عبد الملك آخر ملوك الدولة السامانية، ولم يمض وقت كبير حتى مات عبد الملك، وانقضت بذلك الدولة السامانية^(١).

ومن هنا يتبين أنه بانقراض الدولة السامانية يكون الأمر قد استتب في خراسان لمحمود بن سبكتكين، وفي بلاد ما وراء النهر لأليك خان، وكلاهما سني المذهب، واستمر حكم بلاد ما وراء النهر لأليك خان وأخوته من بعده حتى انتهى سنة ٤٨٢هـ، ببداية الدولة السلجوقية، وسيطرة ملك شاه على بلاد ما وراء النهر^(٢).

ونخلص من هذا إلى أن بلاد ما وراء النهر كانت قبل الانفصال تحت سيطرة الدولة العباسية السنية، وبعد الانفصال أصبحت تحت سيطرة الأتراك وهم سنيون أيضا، فإذا ما أجلنا النظر في الأمة الإسلامية وجدنا أن السلطة الثانية، المناوئة للدولة العباسية هي سلطة الفاطميين في مصر والمغرب، وبلاد الشام، وهي سلطة شيعية، ومن هنا كان الصراع، والفتن، وسفك الدماء سمة أساسية من سمات القرن الخامس بين السلطنتين: العباسية، والفاطمية.

(١) راجع الكامل لابن الأثير ج ٩ / ٦٢ ط.

وتاريخ ابن خلدون ج ٤ ص ٣٠٨ ط بولاق سنة ١٢٨٤هـ.

(٢) الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٣٨، ص ١٤٨.

ومن تلك الصراعات ما يذكره ابن الأثير من حوادث سنة ٤٠٧ هـ فقد قتلت الشيعة في جميع بلاد أفريقية، وانبسطت أيدي العامة فيهم، وأحرقوا بالنار، وكان عامل القيروان يغري أهل السنة، ويحرضهم على الفتك بالشيعة^(١).

ويذكر ابن كثير أنه في سنة ٤٠٨ هـ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض، قتل فيها عدد كبير من الفريقين^(٢)، وفي سنة ٤٤٣ هـ نصب الروافض أبراجا كتبوا عليها بالذهب: محمدا وعليًا خير البشر فمن رضي فقد شكر، ومن أبى فقد كفر، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد عليه السلام، ودارت الحرب عاصفة بين الفريقين، وهم الروافض بقبر الإمام أحمد بن حنبل^(٣).

وتجددت الحرب فيما بين الفريقين سنة ٤٤٤ هـ، سنة ٤٤٥ هـ، وكان كل فريق يجتهد في إحراق ما يملكه الآخر، وفي سنة ٤٤٧ هـ تجددت الفتنة حتى عجزت السلطة أن تحجز بين الفريقين، وفي نفس السنة قامت فتنة بين الأشاعرة، والحنابلة ببغداد بحيث أصبح من المتعذر أن يشهد الجمعة أو الجماعة أحد من الأشاعرة^(٤).

وبالنسبة للمعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى، فقد استتاب الخليفة القادر بالله فقهاء المعتزلة سنة ٤٠٨ هـ، وهددهم بالعقوبة، وتلقى محمود بن سبكتكين في خراسان أمر الخليفة فأعمل القتل في المعتزلة، والرافضة، والإسماعيلية، والقرامطة، والجهمية، والمشبهة، وصلبهم، وأمر بلعنهم على المنابر^(٥). وفي خراسان أيضا، وفي سنة ٤٤٣ هـ وسنة ٤٤٧ هـ، وبسبب تعصب عميد الملك الكندري، وكراهيته للشافعية نقل إلى السلطان كلاما ليوشي بالأشاعرة، وأدى هذا إلى اضطهاد أهل السنة في تلك الفترة^(٦).

(١) الكامل لابن الأثير ج ٩ ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٢) راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٦ ط السعادة، أولى سنة ١٩٣٢م.

(٣) المصدر السابق ج ١٢ ص ٦٢ والكامل لابن الأثير ج ٩ ص ٢٣٩.

(٤) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٦٩ والكامل لابن الأثير ج ٩ ص ٢٥٦.

(٥) راجع شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ١٨٦ ط القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ.

(٦) راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٦٤.

وفي عام ٤٤٥هـ قتل طغرليك، وتولى السلطان ألب أرسلان السلطة، واستوزر نظام الملك الذي ظل في الوزارة حتى سنة ٤٨٥هـ، وبه استقرت الأوضاع لأهل السنة، حيث كان سنيا غيورا على الدين، حليما، عادلا، محبا للعلم وأهله^(١).

وهنا نسأل: هل حدث في بلاد ما وراء النهر مثل هذه الصراعات؟ وللإجابة نقول: إننا لم نعثر إلا على استقرار سياسي، وديني تعيش فيه هذه المنطقة تحت سلطة الأتراك السنيين من بداية القرن الخامس وحتى بعد نهايته^(٢).

وتلك الفترة هي التي ولد فيها النسفي ونشأ حيث علمنا أنه بالتقريب كان مولده في النصف الأول من القرن الخامس (٤١٨هـ أو ٤٣٨هـ)، ولقد كان لهذا الاستقرار أثره الكبير في فكره وكتابات كسني ماتريدي.

والعبارة التالية من مقدمة كتاب التمهيد لأبي المعين النسفي تبين رضاء السلطة على أهل السنة في بلاد ما وراء النهر.. يقول النسفي: فقد طلب مني من فاز ارتقاؤه إلى أسنى درجة الإمارة والإيالة. واعتلى على أعلى ذروة السيادة والجلالة لصلابته في الدين والتعصب للمذهب المستقيم.... أن أكتب له عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة، وأبين ما كانوا عليه من المذهب في علم التوحيد، فأديته إلى ذلك، ورأيت المعاودة إليه من اللوازم التي لا يجوز الإخلال بها ولا يحل الإعراض عنها^(٣)، ويذكر ناسخ المخطوط في الهامش أن الطالب كان سلطان سمرقند أو وزيره.

وأيا كان الطالب فهو دليل على الاستقرار أولا، وعلى تمتع أهل السنة بالرأي الحر ثانيا في هذه الفترة، وكان علي رأسهم إمامنا النسفي، وهنا نأتي إلى بيان الملامح الثقافية للقرن الخامس.

(١) راجع المصدر السابق ج ١٢ ص ١٤٠.

(٢) راجع الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٣٨.

(٣) راجع التمهيد للنسفي مخطوطة بدار الكتب ٢٢٩٩١ لوحة ١ توحيد.

الملاحم الثقافية لعصر النسفي:

عرفنا أن أبا المعين ميمون النسفي ولد وعاش في القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجريين.

وإذا كانت الحياة من الناحيتين السياسية والدينية قد حفلت ببعض الاضطرابات، فعلى خلاف هذا تماماً كان الوضع بالنسبة للناحية الثقافية.

فمن المعروف أن حكام الدولة العباسية كان من دأبهم تشجيع العلم والعلماء، ولقد سار على نفس المنوال حكام الدويلات التي انقسمت عن الحكم العباسي بعد ضعفه، بل أربوا عليهم، حيث آووا العلماء وشجعوهم، ولعلنا نذكر صوراً مبسطة يتبين منها الملاحم الثقافية لعصر النسفي.

فإذا كانت بدايتنا بالعلوم الكلامية نجد أن القرن الخامس الهجري قد حفل بالكثير من الاتجاهات الكلامية، فهناك الأشاعرة، والمعتزلة، والماتريدية، والخوارج، والشيعة، والجبرية، والقدرية، والكرامية، كل يعمل جاهداً على نصرته ما يعتقد به بإقامة الأدلة عليه، وبإبطال رأي خصمه، وأحسب أن الحقيقة لا تظهر جليلة إلا من خلال تصارع الآراء، وأحسب أيضاً أن بيئة مثل هذه تتصارع فيها الاتجاهات الكلامية تخرج الكثيرين من الأفذاذ، منهم على سبيل المثال: القاضي عبد الجبار^(١) المتوفى سنة ٤١٥هـ، وكان إمام الاعتزال في زمانه، وقدم للمكتبة الكلامية العديد من المؤلفات منها موسوعته الشهيرة في علم الكلام - المغني وكتاب شرح الأصول الخمسة، ومنهم عبد السلام بن يوسف القزويني المتوفى سنة ٤٨٢هـ^(٢)، وكان من كبار رجال الاعتزال، أمد تلاميذه بتفسير كبير يقع كما قيل في سبعمائة مجلد. ومنهم أبو إسحاق الأسفراييني الأشعري المذهب والمتوفى سنة ٤١٨هـ^(٣)، وأبو منصور بن أيوب المتوفى سنة ٤٢١هـ^(٤).

(١) راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٢١٩م الحسينية بمصر - أولى سنة ١٣٢٤هـ.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٢٣٠.

(٣) راجع وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٦ طبعة القاهرة ١٣١٠هـ.

(٤) راجع تبیین کذب المفتری لابن عساكر ص ٢٤٩ التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.

وعبد القاهر بن طاهر البغدادي صاحب أصول الدين، والفرق بين الفرق. والمتوفى سنة ٤٢٩هـ^(١)، وأبو بكر البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ^(٢)، وإمام الحرمين الجويني صاحب الشامل في أصول الدين، الإرشاد، والمتوفى سنة ٤٧٨هـ^(٣). ومنهم الحسين بن خضر النسفي المتوفى سنة ٤٢٤هـ^(٤). ومنهم صاحب العقائد النسفية عمر نجم الدين النسفي المولود سنة ٤٦١هـ^(٥).

ومنهم بل وعلى رأسهم جميعا الشخصية الجامعة في عمق بين علم الكلام والتصوف والفلسفة أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ^(٦). صاحب كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة، وغيرها.

وفي جانب الفلسفة تربعت في هذا العصر شخصية فلسفية تعرضت لمختلف المسائل، وحرصت على إمداد العقول بالزاد الفلسفي العميق في الإشارات والتنبيهات، والنجاة، وغير ذلك، وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ^(٧) وعمر الخيام المتوفى سنة ٥١٥هـ^(٨)، وقد قدم للمكتبة الفلسفية مختصرا في الطبيعيات، ورسالة في الوجود، وغيرها.

أما في التصوف فخير من برع في هذا العصر هو الإمام أبو القاسم القشيري المتوفى سنة ٤٦٥هـ^(٩). صاحب الرسالة القشيرية التي كان من أهم أهداف تأليفها الدفاع عن أهل السنة والجماعة.

(١) راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٢٣٨.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٣، ٤.

(٣) راجع طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٤٩.

(٤) الأعلام للزركلي ج ٢ ص ٢٥٥ الطبعة الثانية.

(٥) المصدر السابق ج ٥ ص ٢٢٢.

(٦) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ ص ١٠.

(٧) تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ٥٢ وطبقات الحنفية لابن كمال باشا لوحة رقم ٢٥٩.

(٨) الأعلام للزركلي ج ٥ ص ١٩٤.

(٩) شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٣١٩.

وممن عاش في هذا العصر أيضا أبو علي الحسن بن علي الدقاق، وأبو عبد الرحمن السلمي، وأبو العباس القصار.

ولا شك أن نظرة متأنية في فكر من تعرضنا لذكر أسمائهم تعطينا دلالة واضحة على أن القرن الخامس الهجري كان حافلا بالعمق الكلامي، والفلسفي والتصوفي، فإذا أضفنا إلى ذلك عقلية ناضجة، متطلعة دائما، محبة للعلم نهمة في البحث عنه، وهي عقلية أبي المعين ميمون النسفي خرجنا بنتيجة مؤداها أن تعمق النسفي في مؤلفاته وخاصة "تبصرة الأدلة" لم ينشأ من فراغ، وإنما نشأ من تصارع فكره مع أفكار من عاصرهم، ومن سبقوه، ويتضح هذا جليا في "تبصرة الأدلة" حيث يعرض بأمانة كل آراء المخالفين ويشرحها ثم يرد على ما يوجه إليها من اعتراضات، ثم يأتي عليها كدأبه مبينا أدلته في إظهار الحق، معتمدا على العقل، ومستهديا أولا وأخرا بالنقل من القرآن والسنة.

مؤلفات أبي المعين والمصادر التي تحدثت عنها ومكان وجودها:

١ - تبصرة الأدلة - وسنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد.

٢ - التمهيد لقواعد التوحيد - وقد ذكر في التبصرة والجواهر المضئية

وكتاب أعلام الأخبار، والفوائد البهية، وكشف الظنون، وهدية العارفين،

والإعلام ومعجم المؤلفين، والفهارس العامة للمكتبات.

وتوجد له نسختان بمعهد المخطوطات رقم ٧٤، ٧٥، وهما مصورتان عن

استانبول، وثلاث نسخ بدار الكتب رقم ٢٢٩٩١، ٤١، ١٧٢ علم كلام، كما توجد

أربع نسخ باستانبول الأولى رقم ١٨٦٦ / ١ أحمد الثالث، والثانية رقم ٢٦٨ جامعة

استانبول، والثالثة ٧٢٢ الحميدية، والرابعة ١٢٢١ عاطف أفندي.

٣ - بحر الكلام - وقد ذكر في كشف الظنون، وهدية العارفين، والأعلام

ومعجم المؤلفين، وتوجد له ثلاث نسخ بالأزهر الأولى مخطوطة

رقم ١٣٤٢ — أترك والنسختان الباقيتان طبعت الأولى بتاريخ ١٣٢٩ بمصر، والثانية بتاريخ ١٣٤٠ بمصر كذلك يوجد بحر الكلام بمكتبات استانبول تحت رقم ١٩٨٢ ولي الدين ونسخة ثانية رقم ١٩٨٣، ونسخة ثالثة رقم ٥٨٤ سليم أغا توحيد^(١).

٤ — تصيّد القواعد في علم العقائد — وقد ذكر في تبصرة الأدلة — وتوجد نسختان له: الأولى رقم ٢٦٨ بجامعة استانبول، والثانية ميكروفيلم رقم ٦٩ بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية.

٥ — مناهج الأئمة في الفروع — وقد ذكر في كتاب أعلام الأخبار، والفوائد البهية، وإيضاح المكنون، وهدية العارفين، والأعلام، ومعجم المؤلفين، ويوجد تحت اسم مناهج الاقتداء بالأئمة المهتدين باستانبول مكتبة لا له لي رقم ١١٤٧ توحيد.

٦ — الإفساد لخدع أهل الإلحاد، وقد ذكر في تبصرة الأدلة، ولم نهتد إليه.

٧ — إيضاح الحجة في كون العقل حجة، وقد ذكر في تبصرة الأدلة، وإيضاح المكنون، وهدية العارفين — ولم نهتد إلى مكان وجوده.

٨ — شرح الجامع الكبير — وقد ذكر في كتاب أعلام الأخبار، والفوائد البهية وكشف الظنون، وهدية العارفين، والأعلام، ومعجم المؤلفين، ولم نهتد إلى مكان وجوده^(٢).

(١) ويوجد لبحر الكلام للنسفي شرح باسم غاية المرام في شرح بحر الكلام لنور الدين المقدسي الحنفي، وهو مخطوط بالأزهر رقم ٣٢٦ توحيد.

(٢) هذا وقد نسب الزركلي في كتابه الأعلام لأبي المعين النسفي كتاب العالم والمتعلم، والحقيقة أن الكتاب ليس لأبي المعين وإنما هو لأبي حنيفة ودور أبي المعين فيه هو مجرد الرواية. وكذلك نسب إليه البيضاوي في إشارات المرام والزركلي في الأعلام كتابا باسم العمدة في أصول الدين وقد وجدت الكتاب لعبد الله النسفي المتوفى سنة ٧٢٠ هـ وليس لأبي

التحقق من نسبة التبصرة إلى أبي المعين:

بدايةً يكون السؤال الذي يطرح هل حقيقةً خُلف أبو المعين ميمون النسفي مؤلفاً باسم تبصرة الأدلة أو التبصرة؟

وللإجابة أخذنا جادين ننقب فيما وقّع تحت أيدينا من مؤلفات النسفي، وغيره، وفي كتب التراجم، وفهارس المكتبات، وقد توصلنا بالاستقراء إلى ما يلي: —

أولاً: تعود النسفي في بعض مسائله أن يحيل إلى كتاب أو أكثر من كتبه ولهذا وجدناه يُحسُّ بالإيجاز في كتابه التمهيد، فيقول في أكثر من موضوع: إن هذه المسألة فيها كلام كثير ودلائل جمة ذكرت بعضها في كتاب تبصرة الأدلة^(١).

لكن التداعي يواجهنا بسؤال وهو: ما المخرج؟ ألا يحتمل أن يكون هناك ناحل ناجح هو الذي قال ذلك فأوقعنا في الخطأ.

ولكي نجيب ليس أمامنا إلا استقراء المباحث الكلامية التي ذكرت في كلا الكتابين، ولقد قمت بذلك فاتضح لي أن روح — النسفي وراء كل مبحث بل كل جملة في كلا الكتابين، ووجدت أن كتاب.. التمهيد ما هو إلا تلخيص لبعض مباحث التبصرة قام به النسفي استجابة لمطلب كما يقول — فقد طلب مني من أزمع ارتقاؤه إلى أسنى درجة الإمارة، والسياسة أن أكتب له عقيدة من سلف من مشائخ أهل السنة والجماعة وأبين ما كانوا عليه من المذاهب في علم التوحيد... فرأيت الأصوب في

المعين النسفي والكتاب تحت رقم ٧١١ عقائد تيمور ورقم ٣٧٨٣٠ ب عقائد بدار الكتب وهو مخطوط صغير يبدو من مواضعه أنه تلخيص لتبصرة الأدلة. وقد روي أبو المعين النسفي عن أبي حنيفة رضي الله عنهما بالإضافة إلى كتاب العالم والمتعلم، كتاب الفقه الأبسط ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي عالم البصرة. وقد قام مشكورا الشيخ محمد زاهد الكوثري بتحقيق الثالثة، وقامت مطبعة الأنوار بالقاهرة بطبعهم سنة ١٣٦٨هـ.

(١) راجع التمهيد للنسفي مخطوط رقم ٢٢٩٩١ علم كلام بدار الكتب لوحة ١٣ و، ١٥ ظ، ١٦ ظ، ٣٢ ظ، ٣٣ ظ.

التدبير، والأوجب في الرأي أن أذكر في كل مسألة ما يحتاج إلى ذكره^(١).

ثانيا: ورد ذكر كتاب تبصرة الأدلة صراحة في كل الكتب التي عرفت بالنسفي حتى إن بعضها كان يعرفه بصاحب تبصرة الأدلة أو التبصرة كما يتضح ذلك من عرض موجز لبعض هذه الكتب.

فقد ذكره القرشي المتوفى سنة ٧٧٥هـ في الجواهر المضئية بالإمام الزاهد مصنف التمهيد وتبصرة الأدلة، وفي نفس المرجع يعرفه بصاحب التبصرة، ويعلق الشارح محمد شريف الدين الحنفي بالهامش قائلا: —

تبصرة الأدلة: هو مجلد ضخم للشيخ الإمام أبي المعين... جاء كتابا مفيدا إلى الغاية، ومن نظر فيه علم أن متن العقائد لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب^(٢).
أما ابن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩هـ فذكره — بأبي المعين صاحب التبصرة^(٣).

ويذكره محمود بن سليمان الكفوي المتوفى سنة ٩٩٠هـ ب — صاحب تبصرة الأدلة^(٤) — ويقول حاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧هـ — إن تبصرة الأدلة في الكلام مجلد ضخم للشيخ الإمام أبي المعين... أوله أحمد الله على مننه... جمع فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم فجاء كتابا مفيدا إلى الغاية، ومن نظر فيه علم أن متن العقائد لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب^(٥).

(١) راجع التمهيد للنسفي لوحة ١.

(٢) الجواهر المضئية للقرشي ج ٢ ص ١٨٩، ص ٢٦٧.

(٣) تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٨.

(٤) راجع كتاب أعلام الأخبار للكفوي لوحة ١٩٥، ١٩٦.

(٥) كشف الظنون ص ٣٣٧ ويلاحظ أن العبارة الأخيرة نقلها حاجي خليفة من شرح الجواهر المضئية وهي للشارح محمد شريف الدين الحنفي كما ذكرنا سابقا.

ويعرفه الكنوي المتوفى سنة ١٣٠٤هـ بـ صاحب كتاب تبصرة الأدلة وتمهيد قواعد التوحيد^(١).

أما البغدادي صاحب هدية العارفين المتوفى سنة ١٣٣٩هـ فيذكر أن — من تصانيف النسفي تبصرة الأدلة في علم الكلام مجلد كبير^(٢).

ويقول الزركلي وكحالة: إن من تصانيف النسفي تبصرة الأدلة^(٣).

فإذا ما أضفنا إلى ذلك الإحالات التي يقوم بها كمال بن الهمام في المسامرة، والبياضي في إشارات المرام، وشيخ زاده في نظم الفرائد إلى كتاب تبصرة الأدلة خرجنا بنتيجة تؤكد لنا أن أبا المعين النسفي صنف تبصرة الأدلة، وهو الذي سماه بهذا الاسم، وأنه من أوثق الكتب المنسوبة إليه.

فإذا حاولنا أن نشك في كل المصادر التي ترجمت لأبي المعين النسفي على أساس أن كل مصدر يأخذ عن سابقه، وجدنا أمامنا دعامة قوية توصلنا لليقين، وتؤكد لنا أن الأحناف كانوا أوفياء في توصيل كتاب التبصرة أو تبصرة الأدلة إلينا، وهذه الدعامة اتصال سند الرواية بأبي المعين، فقد وجدنا كتاب التبصرة مُصَدَّرًا في المخطوطة "ط"، والمخطوطة "ز" بأسماء الرواة ابتداء من ابن الهمام وانتهاء بأبي المعين، وللتأكد قمنا بالتعرف عليهم ونعرض لذلك باختصار.

يطالعنا أول السند ابن الهمام، وهو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد كمال الدين، الشهير بابن الهمام السكندري^(٤) المتوفى سنة ٨٦١هـ، وهو عالم جليل وإمام في البحث من مؤلفاته التحرير في الأصول، وكتاب المسامرة في علم الكلام، وقد

(١) الفوائد البهية للكنوي ص ٢١٦.

(٢) هدية العارفين ج ٢ ص ٤٨٧.

(٣) الأعلام ج ٨ ص ٣٠١، ومعجم المؤلفين لكحالة ج ١٣ ص ٦٦.

(٤) راجع الفوائد البهية للكنوي ص ١٨٠.

تفقه على سراج الدين المعروف بقارئ الهداية.

وسراج الدين هذا هو الثاني في سند الرواة، وهو عمر بن علي بن فارس الكناني^(١)، فقيه حنفي من أهل الحسينية بالقاهرة انتهت إليه رئاسة الأحناف في زمنه، وقد تلقى العلم على علاء الدين السيرافي، وقرأ عليه الهداية.

وعلاء الدين السيرافي^(٢) هو الثالث في السند توفي سنة ٧٩٠هـ، وأخذ العلم عن جلال الدين الكرلاني.

الرابع من رواة تبصرة الأدلة، وهو السيد جلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي الكرلاني^(٣) شارح الهداية عالم فاضل، أخذ العلم عن عبد العزيز البخاري. والأخير هو الخامس في سند الرواة.

وهو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري^(٤)، وهو إمام في الفقه، والأصول وله كشف البزدوي، وشرح أصول الفقه، وشرح على الهداية، أخذ العلم عن عمه محمد المرغيناني، وحافظ الدين الكبير.

وحافظ الدين الكبير هو السادس في السند، وهو محمد بن محمد بن نصر^(٥) الإمام حافظ الدين توفي سنة ٦٩٣هـ، وقد كان إماما زاهدا متقيا جامعا لأنواع العلوم، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي^(٦)، وهو السابع في السند متصلا من رواة التبصرة، وقد نعت بشمس الدين. يقول صاحب الجواهر المضيئة: إنه أستاذ الأئمة على الإطلاق رحل إلى ما وراء النهر، وتفقه بسمرقند

(١) الأعلام للزركلي ج ٥ ص ٢١٩.

(٢) الفوائد البهية للكنوي ص ١٤٤.

(٣) المصدر السابق ص ٥٨.

(٤) الجواهر المضيئة للقرشي ج ١ ص ٣١٧.

(٥) الجواهر المضيئة ج ٢ ص ١٢١.

(٦) الجواهر المضيئة ج ٣ ص ٨٢.

على شيخ الإسلام المرغيناني صاحب الهداية وبرع في معرفة المذهب، وإحياء علم الأصول، والفقهاء توفي سنة ٦٤٢هـ.

والمرغيناني هو الثامن في السند متصلًا من رواية التبصرة، واسمه برهان الدين أبو الحسن علي بي أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني^(١)، كان إمامًا فقيهاً جامعاً للعلوم، من تصانيفه المنتقى، ونشر المذهب، والهداية. وتفقه على مشاهير الأئمة مثل نجم الدين عمر النسفي، وضياء الدين محمد بن الحسين. والأخير هو التاسع في السند.

واسمه ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر اليرسوقي^(٢)، وقد تفقه على علاء الدين السمرقندي.

وعلاء الدين السمرقندي هو تلميذ أبي المعين النسفي، وهو أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي^(٣). تفقه على الإمام أبي المعين النسفي بل هو أوثق تلاميذ أبي المعين، ومن مؤلفاته ميزان الأصول في نتائج العقول.

وأحسب أن اتصال سند الرواة بدءًا بعلاء الدين السمرقندي، وانتهاءً بكمال الدين بن الهمام يؤكد لنا أن التبصرة كتاب وثيق الصلة بمؤلفه أبي المعين. مكانة التبصرة بين كتب النسفي:

إذا ما حاولنا بعد ذلك أن نبين ترتيب التبصرة بين مؤلفات النسفي الأخرى. وجدنا أنفسنا أمام ثلاثة كتب يفرد بها النسفي بمسائل محددة ويحيل إليها في كتاب التبصرة وهي: كتاب الإفساد لخدع أهل الإلحاد، وكتاب تصيد القواعد في علم الكلام، وكتاب إيضاح المحجة، ويعني هذا أن الكتب المذكورة صنفت قبل التبصرة^(٤).

(١) الفوائد البهية ص ١٤١.

(٢) الجواهر المضيئة ج ٢ ص ٥١.

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٤٣.

(٤) يقول أبو المعين في التبصرة ص ٨٨٥: وقد بينا بطلان القول بعصمة الإمام في كتابنا المصنف في الرد على الباطنية المترجم كتاب الإفساد لخدع أهل الإلحاد.

أما التمهيد، وبحر الكلام فيبدو للمتأمل فيهما أنهما مختصران لبعض المسائل التي تحدث عنها النسفي في موسوعته "التبصرة"، ومن المرجح أنهما كتباً بعد التبصرة، لإفهام الناس عقيدة أهل السنة والجماعة باختصار، ومما يؤكد ذلك أن النسفي في التمهيد كثيراً ما كان يحيل إلى التبصرة كما أشرنا قبل ذلك^(١).

وكذا في بحر الكلام، ويظهر للمتأمل فيه أنه مختصر لبعض مسائل التبصرة^(٢).

أما باقي الكتب المنسوبة إلى أبي المعين التي سبق الإشارة إليها فهي في الفروع، ولسنا في حاجة إلى وضعها في ترتيب خاص بالنسبة للتبصرة. ونخلص من هذا أن تبصرة الأدلة من أوثق الكتب التي كتبها أبو المعين النسفي، وأشملها للمباحث الكلامية وأضخمها حجماً.

أما باقي كتبه فهي تلخيصات لبعض ما تناوله كتاب التبصرة.

تبصرة الأدلة^(٣)

تسميته وقيمه

معلوم أن مؤلف أي كتاب في أي علم من العلوم لكي يكون صادقاً مع نفسه ومع من يكتب لهم، عليه أن يتخير لمؤلفه الاسم الذي يطابق المسمى.

وبهذا المفهوم: كان النسفي صادقاً مع نفسه، ومع من كتب لهم حينما سمى كتابه — تبصرة الأدلة — فالكتاب موسوعة كلامية ضخمة لا تمثل فكر الماتريدي فحسب، بل تقدم بأمانة وصدق الكثير من فكر وأدلة كل الذين شغلوا أنفسهم بالدفاع

(١) راجع التمهيد للنسفي للوحات ١٣ و، ١٥ ظ، ١٦ ظ، ٣٢ ظ، ٣٣ ظ — مخطوط رقم ٢٢٩٩١ علم كلام بدار الكتب.

(٢) بحر الكلام للنسفي ص ١٥ — ١٦ — ٢٨ — ٢٩ — ٤٠ — ٦١ — ٦٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ.

(٣) في القاموس — بصر بمعنى علم، والتبصر بمعنى التأمل والتعرف، والتبصير والتبصرة بمعنى التعريف والإيضاح، والأدلة جمع دليل، والدليل هو الهادي والمرشد والكاشف. راجع: لسان العرب ومختار الصحاح والمصباح المنير.

عن العقيدة أو تحدثوا فيها إيجاباً أو سلباً مثل: الأشاعرة، والمعتزلة، والكلابية، والجهمية، والقدرية، والخوارج، والشيعة، واليهود، والنصارى.

والنسفي حينما يقدم أدلة من يسميهم خصوماً لا يحاول أبداً أن يبتر الدليل بل يلزم نفسه في كثير من الأحيان بعرض دليل خصمه كما هو موجود في كتبهم ملتزماً الحرفية أحياناً في النقل، والمعنى أحياناً أخرى. ليس هذا فحسب بل يشرح الدليل بفكر ولسان خصمه كما فعل معاصره الغزالي فتحسبه معتزلياً في عرض أقوال المعتزلة، أشعرياً كذلك مع الأشاعرة، خارجياً كذلك مع الخوارج، ويبحث ويوضح كل الاعتراضات التي يمكن أن توجه لأدلتهم، ويرد عليها بلسانهم، فإذا ما حسبته قد أسلم القيادة لهم، انبري ليقدم صورة نيرة ومشرقة للفكر الإسلامي، هادماً أدلة خصمه بالعقل والنقل، مستخدماً جل مناهج المشتغلين بعلم الكلام، مبيناً أدلته، شارحاً لها، ومظهراً لكل الاعتراضات والنقوض التي توجه إليها ثم راداً بالعقل والنقل على أي اعتراض.

النسفي إذاً يقدم الأدلة التي ترشد وتكشف، ترشد إلى الحقيقة، وتكشف عن جوانب الوهء في أدلة الخصوم، وهو في هذا الجانب لا ينطلق من فراغ، وإنما ينطلق من علم شامل وكامل بما يقوله خصمه، معتمداً على عقيدة راسخة، وخلفية ثقافية متينة.

ولعل هذا ما عناه النسفي بتسميته لكتابه — تبصرة الأدلة — فهو عن تأمل وروية وعلم، يختبر الأدلة ليكشف عن الحقيقة، ويهدي إلى الصواب، وليوضح ما يرتكز عليه أهل السنة والجماعة، وخاصة الماتريدية التي ينتسب إليها.

تبصرة الأدلة

أولاً: بعض المصادر التي تحدثت عنه:

- ١ - الجواهر المضيئة للقرشي — الفوائد البهية للكنوي — تاج التراجم لابن قطلوبغا — كتائب أعلام الأخبار للكنوي — كشف الظنون لحاجي خليفة — هدية العارفين للبغدادى — المسائرة لابن الهمام — إشارات المرام للبياضى —

نظم الفرائد لشيخ زاده — الكفاية من البداية في الهداية للصابوني — التمهيد لأبي المعين النسفي — الأعلام للرزكلي — معجم المؤلفين لكحالة — العقائد النسفية لعمر نجم الدين النسفي — شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني.

٢ - فهارس مكتبة البلدية بالإسكندرية — فهارس معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية — فهارس دار الكتب المصرية — مكتبة طلعت الملحقة بدار الكتب — فهارس المكتبة الأزهرية — فهارس استانبول.

ثانيا: مكان وجود نسخ تبصرة الأدلة، وتاريخ كل منها ورقمها:

١- مكتبة نور عثمانية باستانبول تحت رقم ٢٠٩٧ علم كلام.

٢- المكتبة العمومية باستانبول تحت رقم ٣٠٦٣ علم كلام.

وهذان المخطوطان حاولت بالطرق الرسمية، والاتصالات الشخصية تصويرهما أو معرفة تاريخ كتابة أي منهما فلم أتمكن.

٣- مكتبة بلدية الإسكندرية تحت رقم ٧٧٩ بـ وتاريخ نسخها سنة ٦٥٩هـ توحيد.

٤- معهد المخطوطات تحت رقم ٥٧ علم كلام ميكروفيلم لنسخة البلدية، وقد قمت بقراءة نسخة البلدية ومقارنتها بالميكروفيلم المأخوذ لها، ويعد التأكد من مطابقتها طلبت تصويرها وقام المعهد بتصويرها لي.

٥- مكتبة طلعت تحت رقم ٥٦٤ علم الكلام وتاريخ نسخها سنة ١١١٩هـ.

٦- مكتبة دار الكتب تحت رقم ٤٢ علم الكلام وهي مجهولة التاريخ.

٧- المكتبة الأزهرية تحت رقم ٣٠١ توحيد وتاريخ نسخها سنة ١١٢٩هـ.

٨- مكتبة دار الكتب نسخة ثانية تحت رقم ١٠م توحيد وتاريخ نسخها سنة ١١٣٦هـ.

٩- المكتبة الأزهرية نسخة ثانية تحت رقم ٤٢٠٨ توحيد وتاريخ نسخها سنة ١٣٦٧هـ.

ثالثاً: وصف لمخطوطات التبصرة:

لما كانت المخطوطة الموجودة ببليدية الإسكندرية والتي قام المعهد بتصويرها لي هي أقدم المخطوطات التي وقعت تحت يدي تاريخياً، وأصحها، فقد اعتبرتها أصلاً ورمزت لها بالحرف "ب"، يليها في الترتيب التاريخي والصحة نسخة طلعت وقد رمزت لها بالحرف "ط"، فنسخة دار الكتب المجهول تاريخ نسخها، والتي هي قريبة الشبه بالأصل وقد رمزت لها بالحرف "د"، فنسخة الأزهر الأولى، وقد رمزت لها بالحرف "ز".

أما النسختان ١٠م بدار الكتب، ٤٢٠٨ بالمكتبة الأزهرية فقد كان رجوعي إليهما للتأكد والاستيضاح، ولهذا فقد اعتبرتهما نسختين ثانويتين، وقد دفعني لذلك حداثة نسخهما أولاً، وثانياً الشبه القوي بين النسخة ط — و ١٠م، ومن ناحية أخرى فقد نص ناسخ النسخة الثانية، بالأزهر على نقلها من النسخة ٣٠١ بالأزهر، وعلى هذا فإن النسخ التي اعتمدت عليها اعتماداً كاملاً هي ب، ط، د، ز.

لما كان الأصل "ب" عبارة عن مجموعة من اللوحات بدأت بكلام النسفي مباشرة ولم يوضع بها فهارس وكذلك كانت نهايتها. بينما زودت النسختان ط، ز بفهارس من وضع الناسخين، فقد اعتبرت الفهارس خارجة عن المخطوط وابتدأت في الرمز بمثل ما ابتدأ النسفي في النسخة الأصلية، كما هو مبين في التحقيق.

١- المخطوط "ب" تحت رقم ٧٧٩ ب ميكروفيلم رقم ٥٧ علم كلام ورقم التصوير ف ٢٥٥ من ١٤٧ وقد تم نسخها في بخاري في يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة سنة ١٤٥٩هـ وناسخها هو محمد بن الحسن بن الحسين، والمخطوطة من القطع الكبير، وتقع في ٢٠٥ لوحة وعدد كراساتها ٢١ كراسة، كل كراسة، تقع في ١٠ لوحات ماعدا الأخيرة فهي ٥ لوحات فقط وقياس اللوحة ١٩×٣٠ سم وعدد أسطر كل قسم من اللوحة ٢٩ سطراً، وتتراوح كلمات السطر

الواحد بين ٢٠، ٢٢ كلمة، وقد كتبت بخط دقيق جدا، يدفع قارئه إلى المعاناة الشديدة، وكثيرا ما كان الناسخ يتعاضى عن وضع النقط، أو يكتفي بنقطة واحدة لتدل على الباء أو الياء أو النون أو التاء أو الثاء، وكذا الفاء أو القاف على سبيل المثال — ثم نعول بكن وجود النكوبن — "لعل" ببطلاتها نعول باطل، أقاويل، تائث، لسفيد، الحامعوب، السح — كذا كان يسهل الهمزات دائما فيكتب مثلا — أسولة بدلا من أسئلة — وأشيا بدلا من أشياء، وكان يقوم باختصار بعض الكلمات مثل — م أي ممنوع، ح أي حينئذ، رح أي رحمة الله، وممت أي ممتنع، الظ أي الظاهرة، لا يخ أي لا يخلوه وغير ذلك.

وقد كان يسهو أثناء النقل فيضع ما نسيه في الهامش مذيلة بكلمة "صح". وبالنسخة رطوبة في بعض اللوحات أثرت لدرجة طمس الكثير من الكلمات، وقد أثبتتها بمعرفة السياق، وبقيّة النسخ الأخرى، أما بالنسبة للسقط فهو قليل، وقد أشرت إليه في موضعه واضعا الساقط في مكانه بين قوسين ومشيرا إليه بالهامش.

هذا وأثناء المقارنة وجدت اضطرابا في ترتيب أقسام بعض اللوحات فمثلا اللوحات ٧٠، ٧١، ٧٢ بعد أن ينتهي من وجه اللوحة ٧٠ ينتقل إلى ظهر ٧١، وقد استمر الاضطراب في ترتيب وجهي كل لوحة من اللوحات الثلاث، وكذا انتقل من وجه اللوحة ٧٧ إلى ظهر اللوحة ١٠٦، ومن وجه اللوحة ٨٤ إلى ظهر اللوحة ٨٥ وبعد أن انتهى من وجه ٨٥ عاد إلى ظهر ٨٤، وبعد أن انتهى من وجه اللوحة ٩٦ عاد إلى ظهر اللوحة ٧٧، وبعد أن انتهى من وجه اللوحات ١٠٦ عاد إلى ظهر ٩٦.

وقد تبين لي بمقارنة النسخ الأخرى، وبمعونة السياق أن هذا الاضطراب يرجع إلى التصوير وأن الأصل ببلدية الإسكندرية خال من هذه الاضطرابات وقد أبلغت المسؤولين بالمعهد بذلك، وقمت أنا بترتيب اللوحات في المصور الذي تحت يدي، وقد أشرت إلى ذلك في موضعه من التحقيق.

هذا وقد ختمت المخطوطة بهذه العبارة — يملكه العبد الفقير إلى الله أبو بكر أغا وتم الفراغ من تسويد هذه النسخة المباركة المأمونة، المقبولة في يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة ساعة انفجار الصبح سنة تسع وخمسين وستمائة في بلدة بخاري.... على يدي العبد الضعيف... محمد بن الحسن بن الحسين غفر الله له ولوالديه.

٢- مخطوطة "طلعت" والتي رمزت لها بالحرف "ط" تحت رقم ٥٦٤ علم الكلام وقد انتهى من نسخها في يوم الأحد من شهر جمادى الآخرة سنة ألف ومائة وتسع عشرة بخط أحمد بن حسن الدهشايوي، وسماع لمحمد بن محمد بن السابق الحنفي، وقد كتبت بقلم معتاد، وتبلغ لوحاتها ٢٥٠ لوحة ومسطرتها ٢٣ سطرا، في حجم كبير، وبأولها فهرس يشمل اللوحة ١، ووجه اللوحة ٢، وقد اعتبرت بدايتها ظهرا للوحة ٢، وأولها مُحَلَّى بمداد من الذهب وباقيها مجدول بالمداد الأحمر، وبها بعض تعليقات في الهامش، وقد اشتركت مع المخطوطة "ز" في كثير من السقط كما هو مبين في التحقيق، وكذا اشتركت معها في وضع الفهارس وفي ذكر سند الرواة عن النسفي.

٣- مخطوطة دار الكتب رقم ٤٢ وقد رمزت لها بالحرف "د" وهي قريبة الشبه بالنسخة "ب" فليس بها فهارس، ويقل فيها السقط ويزداد فيها الإعجام، وتسهيل الهمزات، لكنها ليست منقولة عن "ب" للاعتبارات الآتية:

هـ- ما سقط في "ب" لم تشترك معه "د" إلا في القليل وما سها عنه الناسخ في "ب" وذكره في الهامش أحيانا كثيرة يسقط من "د" نهائيا.

والمخطوطة "د" تقع في ٥٢٤ لوحة من القطع المتوسط، وكل قسم من اللوحة يضم ١٩ سطرا بخط واضح جميل، والمخطوطة مجلدة بجلد أفرنكي، مذهب في وسطه، وفي نهايتها وردت هذه العبارة — بلغت مقابله على يد فقير ربه إبراهيم أفندي الحنفي الأزهري عفي عنه —، ولقد حاولت التعرف على إبراهيم الحنفي

المذكور لمعرفة تاريخ نسخها فلم أصل إلى شيء، ولهذا فقد اعتبرت هذه النسخة مجهولة التاريخ.

٤- مخطوطة المكتبة الأزهرية ورمزت لها بالحرف "ز"، وتوجد تحت رقم ٣٠١ خاص توحيد، وتقع في ٣٨٣ لوحة، ومقسمة إلى تسع وثلاثين كراسة، كل كراسة بها عشر ورقات إلا الأخيرة فهي ثلاث ورقات فقط، ويشتمل كل قسم في اللوحة على خمسة وعشرين سطرا، والمخطوطة من القطع الكبير، وقد كتبت بخط مقروء إلا أن ناسخها كثيرا ما كان يسهو ولهذا كثر فيها السقط ومقاسها ٢١ × ١٥ سم وقد اشتركت "ط"، "ز" في سقط بلغ أكثر من لوحة بدأ باللوحة ٦٤ ظهر "ط" بمقابلة اللوحة ٩٥ ظهر "ز" وبدأ في كليهما عند كلمة محددة وانتهى أيضا مما يشير إلى أن النسخة "ز" نقلت عن النسخة "ط" أو نقلتا عن نسخة لم تقع تحت يدي.

وقد زودت "ز" بفهرس لمسائل الكتاب بلغ سبع لوحات، وقد كتبت في أول كل كراسة العبارة التالية — وقف على طلبة العلم بالأزهر بخزانة الدمنهوري — بخط رديء إلا أنه مقروء، وقد وافق الفراغ من كتابة النسخة شهر شوال سنة ألف ومائة وتسع وعشرين هجرية.

٥- المخطوطة رقم ١٠م بدار الكتب، وعدد لوحاتها ٣٨٧ لوحة من الحجم الكبير، وفي ظهر اللوحة واحد فهرس، أما وجهها فقد كتب فيه ما يلي: "كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفي في أصول الدين على طريقة الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي، يلي ذلك دعاء ثم سند الرواة عن أبي المعين، وبلغ عدد أسطر كل قسم من اللوحات ٢٣ سطرا، وقد وافق الفراغ من كتابتها في اليوم التاسع عشر من رجب سنة ألف ومائة وست وثلاثين هجرية، وناسخها عبد الفتاح جاد المولى أبو الفتح الدلجي.

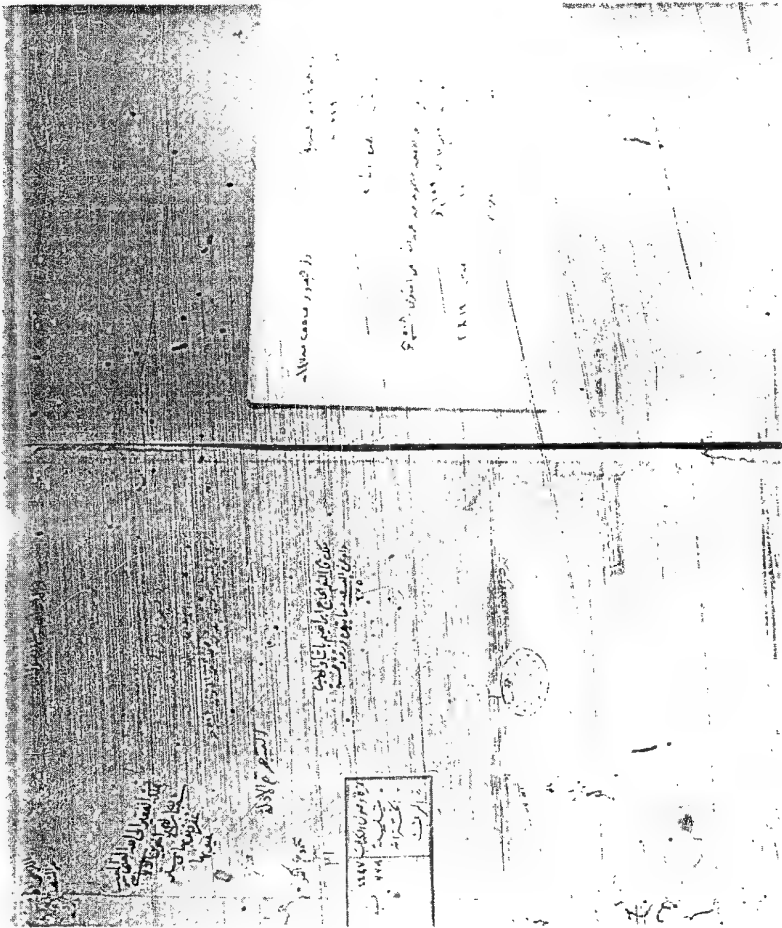
٦- نسخة الأزهر الثانية تحت رقم ٤٢٠٨ توحيد، وتقع في مجلدين يبلغ عدد لوحات المجلد الأول ٤٠١ لوحة، والمجلد الثاني ٣٤٢ لوحة وهي حديثة جدا حيث كتبها محمد قناوي الموظف السابق بمكتبة الأزهر سنة ١٣٦٧هـ، وهي منقولة عن نسخة الأزهر الأولى، وزاد الناسخ في السقط، وقد بلغ عدد أسطر كل قسم من اللوحات ٢١ سطر وهي مقاس ٢٦سم.

وقد اعتبرت النسختين الأخيرتين ثانويتين، لما أشرت إليه قبل ذلك، وكان الاعتماد الكامل على النسخ "ب"، "ط"، "د"، "ز".

صور لمخطوطات كتاب "التبصرة"

وهي سبع صور للمخطوط رقم (٥٧) - توحيد

(٤) صور من الأول، و(٣) صور من آخر المخطوط



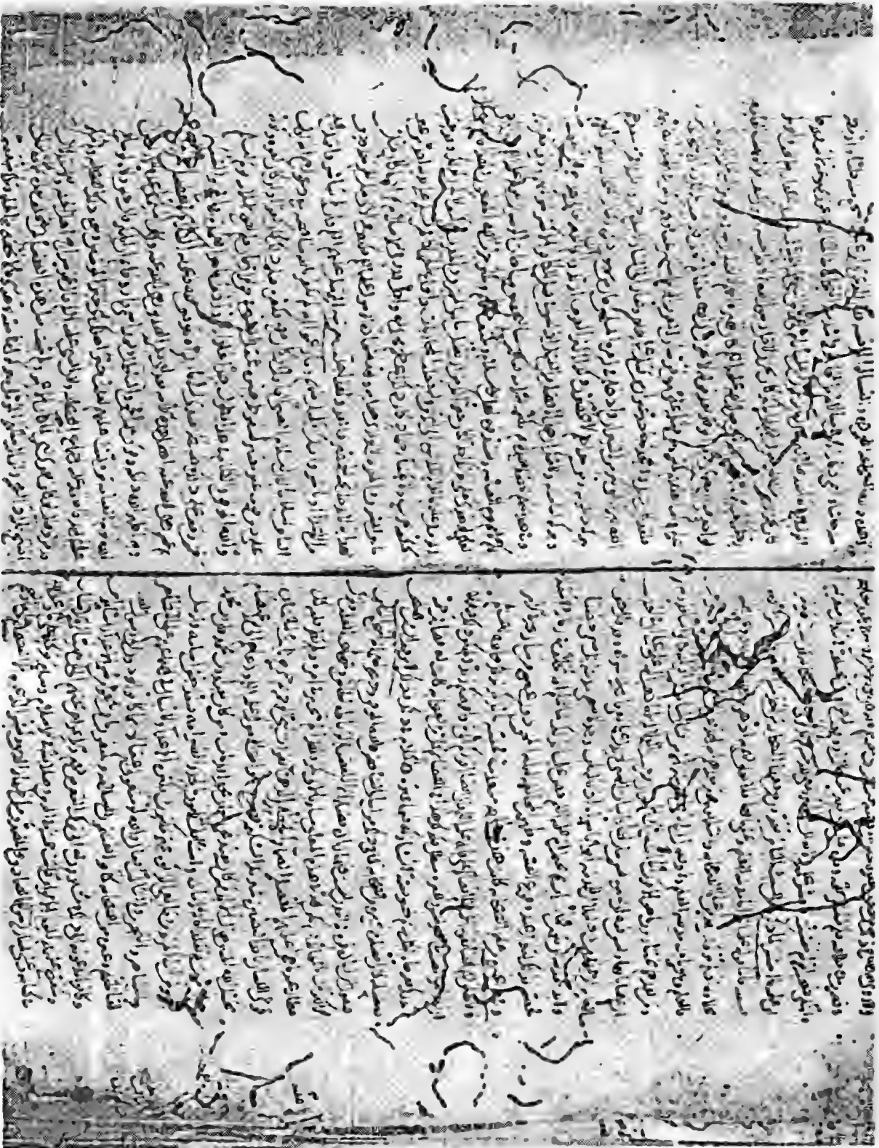
الصورة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١
 ٤٧٢
 ٤٧٣
 ٤٧٤
 ٤٧٥
 ٤٧٦
 ٤٧٧
 ٤٧٨
 ٤٧٩
 ٤٨٠
 ٤٨١
 ٤٨٢
 ٤٨٣
 ٤٨٤
 ٤٨٥
 ٤٨٦
 ٤٨٧
 ٤٨٨
 ٤٨٩
 ٤٩٠
 ٤٩١

[illegible]

الصورة الثالثة



الصورة السادسة

منهجي في تحقيق "تبصرة الأدلة"

أولاً: لما كانت النسخ التي عثرت عليها لكتاب تبصرة الأدلة هي ست نسخ كما أشرت إلى ذلك فقد قمت بترتيبها تاريخياً حسب ما هو مثبت في كل نسخة، وقد تبين لي أن النسخة رقم ١٠ بدار الكتب، والنسخة الثانية بمكتبة الأزهر نسختان كتبنا حديثاً ولهذا كان رجوعي إليهما قليلاً. أما النسخ الأربعة فترتيبها كالاتي:

١- نسخة بلدية الإسكندرية وقد رمزت لها بالحرف "ب" وقمت بتصويرها باعتبار أنها الأقدم واعتبرتها أصلاً.

٢- نسخة "طلعت" وقد رمزت لها بالحرف "ط".

٣- نسخة "دار الكتب" وقد رمزت لها بالحرف "د".

٤- نسخة "الأزهر" وقد رمزت لها بالحرف "ز".

وقد تبين لي أن النسخة "د" قريبة جداً من النسخة "ب"، وكذا النسخة "ز" قريبة جداً من النسخة "ط" وقد أشرت إلى ذلك في التحقيق.

ونظراً لأن النسخة الأصلية "ب" مجموعة من اللوحات فقد جعلت القسم الأول من اللوحة وجها ورمزت له بالحرف — و —.

وجعلت القسم الثاني من اللوحة ظهراً ورمزت له بالحرف — ظ — وكذلك اعتبرت كل ورقة في النسخ الأخرى لوحة مستقلة تتكون من وجه ورمزت له بالحرف — و — وظهر ورمزت له بالحرف — ظ —.

ثانياً: التزمت في الكتابة بقواعد الإملاء المعاصرة، وترتب على هذا وضع النقاط التي يغلب تركها في كل النسخ التي اعتمدت عليها، وكذا الهمزات.

ثالثاً: التزمت بوضع علامات الترقيم، وتقسيم النص قدر الطاقة إلى فقرات حتى تنيسر قراءته.

رابعاً: قمت بوضع عناوين لكثير من فقرات النص حتى يتيسر للقارئ متابعة المؤلف في عرضه لرأيه وآراء الآخرين وقمت بوضعها بين معكوفين دون أي إشارة لكثرتها، أما ما وضعته من عناوين في الأصل فقد حصرتها بين قوسين مشيراً إلى ذلك.

خامساً: قمت بتصحيح الأخطاء الإملائية، والنحوية التي وردت بالنص ولم أشر إلى ذلك إلا في القليل، وكذلك تنظيم الكلمات في أبيات الشعر التي كان بقاؤها على حالها يؤدي إلى الإخلال بالمعنى والوزن.

سادساً: كثيراً ما كان الأصل يضع عبارات بالهامش هي من وضع المؤلف إلا أن الناسخ غفل عنها أثناء النقل، وكنت أتأكد من ذلك بالرجوع إلى النسخ الأخرى فكنت أضمرها في مكانها من صلب النص مشيراً إلى ذلك بالهامش، كذلك كنت أضع الجمل أو الكلمات التي تسقط من أي نسخة بين قوسين كبيرين مشيراً إليها بالهامش، وكذا الزيادات التي ترد في بعض النسخ أقوم برفعها مشيراً إلى ذلك.

سابعاً: وضعت الآيات القرآنية، بين قوسين منجمين، والأحاديث النبوية بين قوسين مزدوجين، وقمت بتحديد مكان كل آية ذكراً اسم السورة ورقمها في المصحف ورقم الآية أما بالنسبة للأحاديث النبوية والقدسية فقد قمت بتخريجها معتمداً على الكتب الصحيحة في الحديث مثل: البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة والنسائي وأبي داود ومسند الإمام أحمد، وأثبت النص بلفظه إذا وجدت النسفي يرويه بالمعنى، وذكرته بالهامش إذا تغيرت صورة المتن مع تغير السند.

ثامناً: وردت عبارات مثل: قال الإمام أبو المعين أو قال الإمام الأجل أبو المعين أو قال أبو المعين النسفي - رحمه الله - في النسخ كلها، وهي من وضع الرواة عن أبي المعين، وقد قمت برفعها إلى الهامش مشيراً إلى ذلك في موضعه ليستقيم السياق.

تاسعاً: لم أتدخل في النص إلا بالقدر الذي يضعه في موضعه الصحيح، ولهذا حرصت كل الحرص أن لا أترك أي خطأ في النص القرآني أو الحديث

الشريف أو الشعر أو السياق العام للنص، وأن لا أسجل إلا الصحيح مشيراً إلى الخطأ بالهوامش.

عاشرا: قمت بالمقارنة الدقيقة والمتأنية بين كلام النسفي في تبصرة الأدلة، وبين مؤلفاته الأخرى التي وقعت تحت يدي، وكذا مؤلفات أبي حنيفة الكلامية، مثل: العالم والمتعلم، والفقهاء الأيسر، والفقهاء الأكبر، ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، وبعض مؤلفات أبي منصور الماتريدي مثل كتاب التوحيد، وتأويلات أهل السنة. وكان الهدف من ذلك الوقوف الأمين على صحة النص.

حادي عشر: حاولت قدر الإمكان بما نيسر أمامي من مراجع أن أبين اسم الشاعر المتروك.

ثاني عشر: عرفت بالأعلام والفرق الكلامية والمذاهب الفلسفية والتي وجدت بكثرة في التبصرة — فيما عدا النادر منها والتي لم أهتد إليها — ولقد انتبعت في ذلك الرجوع إلى أقدم المصادر الأصلية، ثم الذي يأتي بعدها وهكذا، وعلى سبيل المثال بالنسبة للأعلام فقد كنت أحدد الاسم والكنية واللقب والتاريخ الموثوق فيه ميلادا أو وفاة، وأشهر أقوال العلم ثم بعض كتبه إن وجدت. وبالنسبة للفرق فقد حاولت التعريف بها نشأة ونموا وأشهر آراء كل فرقة أو مذهب، كذلك قمت بشرح ما غمض من الألفاظ أو المصطلحات.

ثالث عشر: حددت قدر الاستطاعة من يعينهم النسفي ببعضهم أو البعض أو أحدهم وغير ذلك ذاكرًا المرجع الذي ذكر منه التحديد، كذلك حددت الأماكن التي يحيل إليها النسفي وخاصة في داخل التبصرة.

رابع عشر: استوتقت من الآراء التي يناقشها النسفي لغيره من أشاعرة أو معتزلة أو غيرهما، وحددت ذلك من مصادر أصلية إذا استدعى الأمر ذلك.

خامس عشر: في الموضوع الواحد كنت أشير في بعض النقاط إلى أوجه

التباين محيلاً إلى بعض الكتب، وفي نهاية كل موضوع أحيل القارئ إلى كتب كلامية تتحدث في نفس الموضوع ذاكراً بداية الصفحات ونهايتها ليقف بنفسه على أمانة النسفي وعمق فكره.

سادس عشر: قمت بتقسيم النص إلى أبواب، والأبواب إلى فصول، وألحقت بذلك عناوين لكثير من الفقرات، وقد ألحقت بالنص في نهايته فهرساً مفصلاً.

منهج النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة"

لما كان هدف النسفي من تأليف كتابه تبصرة الأدلة هو بيان الحق الذي يتمثل في آراء أهل السنة والجماعة، وإبطال مذاهب الخصوم، فقد حدد منهجه فيما يلي:

١- تحديد مجال المناقشة.

٢- بيان آراء أهل السنة والجماعة وخاصة الماتريدية التي ينتمي إليها.

٣- بيان آراء الخصوم، ومناقشتها.

٤- ذكر أدلة أهل السنة والجماعة العقلية والنقلية.

٥- الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة.

٦- التوسط في العبارة بين الإطناب والإشارة.

ولنا كلمة في هذا المنهج:

أولاً: أن النسفي يعتبر الماتريدية هم أهل السنة والجماعة فقط، وهذا خروج عن الحقيقة ثم هو لكي يبطل مذاهب الخصوم، كان يسهب لدرجة كبيرة فيعرض رأي خصمه ثم يشرحه بمفهوم الخصم، ويقيم الأدلة التي تدعم هذا الرأي، ويبين ما يمكن أن يوجه إلى كل دليل من أدلة الخصوم من اعتراضات، وما يعتريه من شبه، ويرد عليها بلسان الخصم، فإذا ما حسبتَه قد ركن إلى أدلة الخصوم، انبري مناقشا كل الأدلة، موجهها سهام العقل إليها، مستخدماً في الغالب السبر والتقسيم، مبيناً ما (م٤ - تبصرة الأدلة ج١)

اعتمدوا عليه من وهن أوقعهم في ضلال، وهو حينما يناقش خصما لا يعتمد على الآراء الكلية فحسب، فالمعتزلة مثلا لهم آراؤهم التي تجمعهم كمعتزلة ثم لهم أفرادهم كالجبائي، والقاضي عبد الجبار، والخياط، والكعبي وغيرهم، فهو يناقش الكليات، فإذا ما أبطلها انبري لرأي كل واحد منهم يذكره، وفي كثير من الأحيان يعرض رأي الخصم بلفظه وأحيانا أخرى بمعناه، وهو ينص على ذلك، وهذه أمانة علمية يتمتع بها شيخنا، وبعد أن يفعل بالرأي ما قلنا سابقا يبطله مثبتا الحق المتمثل في مذاهب أهل السنة والجماعة.

ثانياً: لم يكن النسفي ملتزماً بقوله الذي شرطه على نفسه من الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة، ويتبين ذلك لقارئ التبصرة حيث نراه يجري وراء كل كلمة أو دليل يقول به الخصم ليفنده، ويبطله معتمداً على العقل أولاً وملتزماً بالنص من القرآن والسنة ثانياً، وعلى تمكنه في اللغة العربية وعلم أصول الفقه ثالثاً^(١).

ثالثاً: أنه في تواضع العلماء يقول: إنه ليس من أهل الصناعة، ولا أدري من يكون من أهل الصناعة إذا لم يكن هو من أهلها؟! فحقيقة نحن أمام موسوعة كلامية تعرض لجل مسائل علم الكلام، وتتعرض لكل آراء الخصوم بالشرح والتفنيد، ويدير فيها النسفي الحوار بنفس الطرق التي أدار بها عمالقة علم الكلام مثل: الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، والماتريدي. واضعاً نصب عينيه النص من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، فهو أبداً لا يخضع النص للعقل، كما يفعل المعتزلة، وإنما يوجه الكلام أولاً بالعقل الذي يرتكن إليه الخصم، ويجعله أساساً في مناقشاته، وكلما وضح مسألة ذكر النص الذي يقول بذلك دون مواربة أو تأويل، فإذا ما لاح له نص ظاهره يصطدم بالعقل. اتخذ أحد أمرين إما:

الإيمان المطلق بالنص، وتقويض ما يراد به إلى الله سبحانه وتعالى كما فعل

السلف.

أو تأويل النص بما يتمشى مع النصوص الأخرى ويكملها، محافظا بذلك على شمولية القرآن الكريم، والحديث الشريف.

رابعاً: لا يأخذ النسفي بقياس الغائب على الشاهد، إلا إذا وجدت علة مشتركة تلازمهما في جميع الأحوال، دون أن تنفك عن أي منهما^(١).

خامساً: في التبصرة أعمل النسفي عقله في إقامة الأدلة، والرد على الشبه، والاعتراضات، وكان هذا دأبه. يصدر العقل ليمهد للأخذ بالنص القرآني أو الحديث الشريف، فيما عدا مبحث الرؤية، فقد صدر النقل قائلاً — إنه كان من الأجدي الاستدلال بالعقل — كما هو منهجه — ثم يتأيد ذلك بالنقل — إلا أنه قدم الأدلة السمعية لما فيها من ثبوت الرؤية وجوازها جميعاً.

ولقد كان النسفي مقتنعاً في أدلته العقلية، وفي استشهاده بالقرآن والسنة حتى ليحس القارئ المنصف بأن لا حديث بعد ذلك في أي مبحث يناقشه، ليس هذا فحسب بل تجده أحياناً يدعم كلامه بمتابعة النحويين في آرائهم اللغوية، كذلك فإنه يستشهد بآراء الأصوليين، وعلى مستوى التبصرة كلها فإنه يجعل الشعر الجاهلي والإسلامي مصدراً أساسياً من مصادر أخذ اللغة^(٢).

سادساً: إذا كان منهج أي باحث لا بد أن يشتمل على عناصر ثلاثة رئيسية وهي:

أ- وحدة الهدف.

ب- وحدة الموضوع.

ج- وحدة الأسلوب.

فإني أرى أن النسفي التزم التزاماً كاملاً بهذه العناصر الثلاثة، فبالنسبة لوحدة الهدف كان واضحاً من بداية كلامه حيث حدد هدف كتابه تبصرة الأدلة في بيان

(١) راجع على سبيل المثال مبحثي الرؤية وكلام الله.

(٢) راجع على سبيل المثال مباحث الصفات والعام والخاص والرؤية.

وجه الحق، ونصرة آراء أهل السنة والجماعة بالعقل والنقل، وقد اقتضاه هذا أن يجول ويصول في مناقشة المخالفين واستقصاء كل جوانب الموضوع والرد على الخصوم، وإثبات وتوضيح آراء أهل السنة والجماعة، وذلك واضح في كل مسائل الكتاب، وبالنسبة لوحدة الموضوع فقد التزم أيضا تتبع كل ما يتصل بموضوع كلامه في موضوعية كاملة — ولو أنه كان يقسو أحيانا على المعتزلة باتهامهم بالكفر — حتى إنه بدأ كلامه بالحديث عن العلم وما يتعلق به مبينا طرق المعرفة والأسباب التي تجعل العقل يخطئ، من ذلك مثلا قصور العقل عن بلوغ درجة النظر الصحيح وقصوره في مراعاة شروط الفكر، وعدم الفهم الصحيح للاستقراء، ويبين أن هدف أي مناظرة يكون إثبات رأي، ونفي آخر. وهذا بدوره ينبني على أساس مشترك بين المتناظرين. وإذا كان قد تطرق إلى بعض المسائل الأصولية أو النحوية أو غيرها؛ فإنما كان ذلك للوصول إلى حقيقة المسألة التي يتكلم فيها أو يعرض لآراء خصمه، وبالنسبة لوحدة الأسلوب فلقد كانت الأفكار تعيش في ذهنه واضحة وهذا جعل أسلوبه طيِّعًا سهلاً، وجاءت ألفاظه معبرة عن معناها.

وكان يطنب في بعض المسائل لاقتضاء المقام ذلك، ويوجز في بعضها لوضوح ما يعنيه كما أنه لم يستخدم.. السجع إلا في القليل.

هذا وقد التزم النسفي بطريقة الأقدمين في عنونتهم لمباحث كتبهم الكلامية حيث كانوا يكتبون الكلام في كذا. ففعل مثلهم^(١)، ويتميز منهج النسفي بالابتعاد كثيرا عن التركيبات المنطقية التي لا تفيد إلا المتخصصين وتبتعد بالقارئ عن بلوغ المرام؛ لذا جاء كتابه متمشياً — في الغالب — مع فكرنا المعاصر.

الفصل الثاني

كتاب التبصرة - عرض موجز

بدأ أبو المعين النسفي كتابه بأن حمد الله سبحانه وتعالى، وصلى على نبيه وأصحابه، ثم بين السبب الذي دعاه لكتابه التبصرة، ثم ذكر منهجه باختصار وحدده في النقاط التالية:

أ- نصررة مذاهب أهل السنة والجماعة.

ب- إبطال مذاهب الخصوم.

ج- الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة.

د- التوسط في العبارة حتى يتمكن الجميع في فهمه.

وقد ناقشت هذا المنهج فيما سبق. وبعد ذلك يبدأ في الحديث عن العلم، فيحدد معنى العلم، مناقشا بإطناب شديد أقوال المعتزلة، من ذلك مثلاً قول الكعبي بأن العلم "اعتقاد الشيء على ما هو به"، ونفس التعريف لأبي هاشم بإضافة — مع سكون النفس إليه — ويبطل هذه التعريفات ثم يذكر تعريفات الأشاعرة وقد اختار منها قول الأشعري "أن العلم هو الوصف الذي من قام به كان عالماً"، وقال في هذا التعريف: "إنه شامل يطرد وينعكس" إلا أن صاحب المواقف يقول في ص ١٠: "إنه تعريف يؤدي إلى الدور" ثم يعرض أبو المعين تعريفاً لأبي منصور الماتريدي بأن العلم "صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به" ومعنى هذا التعريف كما يقول زين الدين قاسم في حاشيته على المسامرة ص ١١ "أي صفة ينكشف بها ما يذكر، ويلتفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة". والنسفي يختار هذا التعريف للماتريدي، ويقول بتعريف يتفق مع الأشعري، وهو: "أن العلم ما يوجب كون من قام به كان عالماً، أو هو الوصف الذي من قام به كان عالماً".

والعلم الذي يقصده هو علم المخلوقين خواصهم لا عوامهم، لأنهم هم المتفرغون للتأمل والبحث.

ثم يتحدث عن إثبات الحقائق والعلوم، فيقول: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء إلا أن هناك فرقة تقول: لا حقيقة لشيء، ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون وحسابات، ويرى أن هؤلاء لا مجال لمناظرتهم، لأن أساس المناظرة تكون لإثبات رأي، ونفي آخر، وتنبني على أساس مشترك بين المتناظرين، وله رأي وجيه في علاج مثل هؤلاء، وهو إنزال العقاب الشديد بهم فإذا ما ضجروا قيل لهم: لا حقيقة لشيء وإنما هي حسابات وظنون ويستمر العقاب حتى يرجعوا عن عنادهم، كذلك فإنهم عندما ينكرون الحقائق يقرون أنهم لا يعلمون صحة مذهبهم ومن أقر ببطلان مذهب، فقد كفى خصمه مؤنة مجادلته، كذلك فإن حرصهم على المنافع، وابتعادهم عن المضار يؤكد أنهم يعلمون حقائق الأشياء، وإلا لما عاشوا. ويقول: إن ما استدلوأ به من أن الحواس خادعة دليل على بطلان أقوالهم، لأنهم اشتغلوا بالحواس في بيان الإبطال.

وهناك طائفة اللادرية، ومناقشة هؤلاء تكون بطرح هذا السؤال: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم. أقرأ بإبطال مذهبهم وإن قالوا: لا. استمر الكلام معهم عن نفي الدراية، وفي النهاية يعاملون بنفس ما عومل به الفريق الأول.

ثم هناك طائفة الثالثة: تقول: إن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين. والرد على هؤلاء بأن نقول عكسهم، فإن وافقونا أقرأ بإبطال مذهبهم، وإن خالفونا، فقد أقرأ أن المعتقد ليس بتابع للاعتقاد ويعاملون بنفس الطريقة، فإذا تألموا يقال لهم: اعتقدوا بأن ما يفعل بكم خير، وهذا الفرقة المنكرة للحقائق والمعلوم هي فرقة السوفسطائية.

والنسفي في حديثه عنهم يذكر شبهم، وأساس المناظرة السليمة والأسباب التي تجعل الحواس تخطئ.

أسباب المعرفة:

ويبين النسفي منهجه في المعرفة على أساس موضوعي، بعيدا عن الاستيطان أو الذاتية، ولهذا فإنه يرفض التصوف، ويبين أن المعارف تنتقل للإنسان من طرق ثلاثة: وهي:

أ- الحواس السليمة.

ب- الخبر الصادق، المنقول بالتواتر، أو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة.

ج- العقل.

ويقرر النسفي أن السوفسطائية تتكرها كلها، بينما ينكر السمنية، والبراهمة كون الخبر من أسباب المعارف، وتنكر السمنية كذلك كون العقل من أسباب المعارف، وقد رد على كل المنكرين.

فبالنسبة لمنكري الحس — فقد سبق الحديث عنهم.

وبالنسبة لمنكري الخبر فإنه يبين أن الخبر الصادق هو المنقول بالتواتر، أو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، أما ما عدا ذلك فيدخل فيه كلام المنكرين، وأما منكرو العقل، فقد ذكر شبههم، ورد عليها بإطناب شديد، وبضرب الأمثلة، وقد بين أن العقل يخطئ لأسباب منها قصوره عن بلوغ درجة النظر الصحيح، وتقصيره في مراعاة شروط الفكر، وهو هنا يقسم العلم الحادث إلى ضروري واكتسابي.

درجات المعرفة:

ويحصر النسفي درجات المعرفة في درجتين:

أ- المعرفة الضرورية، وهي يقينية.

ب- المعرفة الاستدلالية، وتنتهي إلى اليقين إذا روعيت كل الشروط، وانتقل فيها من الجزئي إلى الكلي بطريقة سليمة.

الإلهام والتقليد وما يقع في القلب:

ورأي النسفي فيها:

أولاً: يرفض النسفي ما يقع في القلب، ويقول: إن هذا يؤدي إلى كثرة الأديان.

ثانياً: من يقول بأن الإلهام سبب من أسباب معرفة الأديان قول مرفوض؛ لأنه يؤدي إلى ما أدى إليه سابقه.

ثالثاً: يرفض جعل التقليد سبباً من أسباب معرفة الأديان، إلا لو أثبت المقلد صحة رأيه بالبرهان، وهنا لا يكون تقليداً، وإنما يكون استدلالاً.

رأي النسفي في إيمان المقلد وإيمان من عاين العذاب بعد الموت:

يتحدث عن الإيمان فيقول بما قال به أبو حنيفة: "إن الإيمان هو التصديق، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، والمقلد مؤمن لحصول الإيمان منه بركنه، وحقيقته، ولأن إيمانه كان تقرباً إلى الله، وطلباً لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه إليه، ولم يكن مضطراً، إلا أنه يجعله عاصياً بترك النظر، والاستدلال، وهذا القول محكي عن أبي حنيفة، والثوري، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وابن حنبل، وعبد الله بن سعيد القطان، والمحاسبي.

ويذكر في أثناء الكلام رأي أبي الحسن الأشعري حيث يقول البغدادي: إنه وإن لم يكن مؤمناً على الإطلاق، إلا أنه ليس بكافر، ويقول النسفي: إن الأشعري وقع في مناقضة، لأنه أخرج المقلد من الإيمان ولم يدخله في الكفر، وعلى هذا فإن الأشعري يثبت المنزلة بين المنزلتين مثل المعتزلة، وأعتقد أن رأي النسفي والأشعري في إيمان المقلد قريبان. ثم يذكر النسفي أقوال المعتزلة، ويبين أن أبا هاشم حكم بكفر المقلد، وأن غالبية المعتزلة جعلوه في منزلة بين المنزلتين، لأنه ارتكب كبيرة بتركه الاستدلال وعن إيمان من عاين العذاب في الآخرة فإنه يرى أن إيمانه غير نافع، لأن روحه خرجت من يده ولأنه آمن لمعاينة العذاب.

الكلام في حدوث العالم:

لمعرفة حدوث العالم، يتحدث النسفي مجيباً عن ما هو العالم؟، وما أفسامه؟

وما ماهية كل قسم؟

ثم يعرفنا معنى الحدوث، ومعنى القدم.

فيبين أن العالم عند المتكلمين هو ما سوى الله تعالى، وقد سمي بذلك لكونه

علما على ثبوت صانع له حي. وينقسم العالم إلى أجسام، وجواهر، وأعراض.

إلا أن الشيخ أبا منصور يرى أن الأقسام: أعراض، وأعيان؛ لأن الأجسام داخله في الجواهر.

ويبين النسفي أن العرض ما يستحيل قيامه بنفسه. أما الأعيان فتقوم بنفسها. ويناقش في هذا الأشعري، وبعض المتكلمين، والمعتزلة، ليرجح كلامه.

ثم يبين أن الأعيان تنقسم إلى غير مركب وهو الجوهر الفرد. وإلى مركب وهو الجسم، ويحدد معنى كل من الجوهر، والجسم، ويناقش تعريفات المتكلمين ليبطلها، وهو في مناقشته يقول برأي الماتريدي — إن الله سبحانه وتعالى لا يطلق عليه لفظ الجسم لما أن الجسم اسم لذي الجهات، وذي النهايات، وذي الأبعاد. وهو بذلك يرد على هشام بن الحكم الذي يقول: — لا موجود إلا وهو جسم، والله موجود إذاً هو جسم — وعلى الكرامية الذين يقولون: — إن الله تعالى جسم لأنه قائم بالذات — وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن العرض، فيقدم تعريفه في اللغة، وعند المتكلمين عارضا تعريفات كثيرة، ويذكر أن أبا الحسن الأشعري قال — إنه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان محله — ويقول النسفي: إنه حد صحيح، إلا أن الأشعري ناقض أصله حيث جعله مركبا من وصفين. ويرد على من يقول: — إن العرض هو ما لا يستغني في وجوده عن محل — قائلا: — إن هذا لا يستقيم إلا إذا أريد بالوجود الحدوث، أما مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى، فلا يستقيم القول السابق إلا على أصول المعتزلة —.

وبعد هذا ينتقل إلى مناقشة الفلاسفة، والنظام في قولهم — بالجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية —، ويبطل مزاعمهم بطريقة موضوعية.

ويعرض كلام الضرارية، والنجارية — أن الأجسام أعراض مجتمعة إلا أنه لا ينتهي إلى رأي بل يقول: — إن أبا منصور مال إلى هذا وإن لم يعتقد مذهباً.

ثم بعد هذا ينتقل إلى إثبات الأعراض مناقشا المنكرين، وعلى رأسهم الأصم ويكثر في رده، ويقول في النهاية: — إن جدد الأعراض من قبيل جدد الضروريات — ثم يقول: — لا يوجد للعالم قسم إلا وهو داخل تحت ما ذكر وهذا يعني حدوث الأعراض والأعيان.

ويبدأ في بيان حد القديم فيقول: هو ما لا أول لوجوده، ويقرر أنه تعريف الأشعري، ويعرف المحدث بأنه ما لوجوده ابتداء.

ثم يقسم الناس بعد ذلك إلى أقسام ثلاثة:

أ- أهل الحق ويقولون: إن العالم بجواهره وأعراضه حديث الطينة، والصنعة.

ب- ثم يزلية ويقولون: بقديم الطينة والصنعة وهو لم يزل.

ج- وقسم أخير يقول: العالم قديم الطينة حديث الصنعة، ومنهم بعض الفلاسفة وأصحاب الهيولى.

ويعرض بإسهاب لرأي من يقول بقديم العالم مادة، وصنعة، ولرأي من يقول: إن العالم مصنوع إلا أنه قديم بقديم صانعه لأن صانعه علة صنعه، والمعلول لا يفارق العلة، ولا يتأخر عنها.

وبعد ذلك يعرض رأي من يقول: إن العالم حادث إلا أنه من أصل قديم له مثل الهيولى أو الاسطقسات أو الطبائع أو غير ذلك.

ثم بعد ذلك يقول: إن هناك فروعا كثيرة لا داعي لذكرها، لأنه كان شرط على نفسه الإيجاز.

ويناقش بعد ذلك قضية حدوث العالم بجميع أجزائه، لينتهي إلى إثبات الحدوث، ويبطل مذاهب من قالوا بالقدم من خلال مناقشة طويلة. وهو كأي متكلم يتحدث عن حدوث الأعراض، ويناقش المخالفين ليبطل مزاعمهم، وينتهي إلى إثبات حدوث الأعراض.

وينتقل بعد ذلك للحديث عن الجواهر، وينتهي إلى أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض والأعراض حادثة. إذاً كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، الجواهر إذاً حادثة أو الأعيان بتعبيره.

وإذا كان العالم يتكون من الأعراض، والأعيان، وقد ثبت حدوثهما فالعالم إذاً حادث، ويدخل في مناقشة طويلة مع المخالفين مثل الدهرية، وأصحاب الطبائع، والمعتزلة إلا أنني أحس فيه قسوة حينما يردد أن المعتزلة مخانيث الدهرية، ويدفعني إلى ذلك أن المعتزلة قدموا للفكر الإسلامي الكثير، ولقد كان هدفهم أولاً وأخيراً الدفاع عن الإسلام.

الكلام في إثبات أن العالم له محدث:

يحكي الشهرستاني في نهاية الإقدام ص ١٢٤ مسلك أهل السنة والجماعة كما هو مذكور في النص التالي: — سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع الأول الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر، وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان —.

فإذا أضفنا إلى الطريقتين ما قال به الأشعري وهو دليل الاختراع خرجنا بثلاث طرق من طرق أهل السنة والجماعة، يندرج تحتها النسفي حيث يقول: إنه قد ثبت حدوث كل العالم، وما ثبت حدوثه يكون جائز الوجود، لأنه لو كان واجب الوجود لكان يستحيل عدم، وكان قديماً لكنه قد ثبت حدوثه وما ثبت حدوثه يكون جائزة الوجود، وجائز عدم، وما اتصف بهاتين الحالتين لا يختص بأحدهما إلا بتخصيص مخصص، ويضرب لذلك أمثلة من واقع الحياة ويبين استحالة أن يحدث العالم نفسه بنفسه، أو يحدث نفسه في حالة عدم، ويضرب مثلاً من واقع الحياة بكمال الإنسان. وسيطرته على الكون، ومع ذلك فهو عاجز عن تغيير صفة له ذميمة.

ويقول: إن الأعيان في العالم تتكون من طبائع متنافرة، لو تركت وشأنها

لتنافرت إذ الاجتماع ليس من قبل ذواتها، وإنما من قبل قادر لا يغالب عزيز لا يمانع. وهو في حديثه يبطل قول ثمامة، والعلاف، وبشر بن المعتمر، وابن الراوندي، والكرامية.

ويخلص إلى أن وراء الكون إلها أبدعه من العدم، وهو هنا لا يختلف مع الأشاعرة في شيء.

الكلام في وحدانية الصانع:

يتحدث النسفي مثبتاً أن صانع العالم لا بد أن يكون واحداً؛ لأن القول بغير ذلك يؤدي إلى الوقوع في المحال، ويدخل في مناقشة طويلة مع المعتزلة، ونراه يتهم أبا هاشم الجبائي بالإلحاد، لأن الأخير قال بأن وحدانية الصانع لا تعرف بالعقل وإنما بالسمع.

يقول أبو المعين: ولعل مراد هذا الملحد إبطال الوجدانية، وإفساد القول بالرسالة، وهذا منه قمة القسوة على أبي هاشم، ولعل ما يخفف وقع هذا الكلام علينا أننا رأينا المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار يشنون نفس الحملة ويتهمون الأشاعرة والماتريدية بأنهم المجبرة والقدرية.

وبعد مناقشته للمعتزلة يبدأ في حديث عن المجوس فيعرفنا بهم، وبنشأة فكرة الإثنينية عندهم، ثم يورد شبههم، ويرد عليها، مبيناً أن للشرور في العالم فوائد، وهذا يبطل قول المجوس بوجود يزدان إله الخير، وأهرمن إله الشر.

ثم يعرفنا بالتثوية، وأقسامهم المانوية، والديسانية، والمركيونية، ويناقش فكرهم لبيطله، ويطيل في المناقشة ومع الإطالة يقول: إن هذا الكلام تبرع منه إذ لا حاجة بنا إلى شيء من هذا، لأنه لو كان هناك صانعان لوجد التمانع، والتمانع يدل على حدوثهما، أو حدوث العاجز منهما، لأنه لو حصل ما يريدانه في الشيء لاجتمع النقيضان وهذا محال. إذا الصانع واحد وهو الله.

قَدَمُ الْبَارِي عَزَّ وَجَلَّ:

يتحدث عن قدم الباري عز وجل فيقول: إننا أثبتنا أن العالم حادث وأثبتنا وجود الصانع، وبثبوت هذين الأمرين ينتج قدم الصانع؛ لأنه إذا لم يكن قديماً لافتقر إلى محدث، والآخر إلى آخر إلى ما لا نهاية، وما لا نهاية له لا يتصور.

الباري ليس بعرض:

بين النسفي أن العرض ما يستحيل بقاءه إذاً الباري لا يكون عرضاً، لأنه باقٍ بلا نهاية، كما أن العرض لا يقوم بذاته، والباري يقوم بذاته، ولا يقوم به غيره.

الباري ليس بجوهر:

يدخل النسفي في مناقشة طويلة، ليثبت أن الجوهر متحيز، قابل للأعراض، حادث، وهذا كله يستحيل على الباري الذي هو أصل لجميع العالم، ويناقش النصاري، مثبتاً تناقضهم في قولهم بالأقانيم الثلاثة الأب، والابن، والروح القدس.

ويبطل قول المجسمة في جسمية الباري، لأن الجسم كما بين هو المؤتلف أو ما له الأبعاد الثلاثة، والمؤتلف والمكون من الأبعاد الثلاثة يكون متحيزاً، وكل متحيز حادث، وقد ثبت أن الله قديم، فلا يكون جسماً، ويحدد النسفي من يقول بذلك وهم: اليهود، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وداوود الجواربي، ومقاتل بن سليمان.

ويقرر أنهم يخالفون أهل السنة والجماعة لفظاً ومعنى.

أما الكرامية فيبين مخالفتهم في الاسم فقط إذ أنهم يقولون بالجسمية، لكنهم لا يعنون التبعض، والتحرؤ، بل يعنون بالجسم القائم بالذات.

ويناقش الفريقين مناقشة تدحض آراءهم، وتثبت أن الباري ليس بجسم، أما عن الآيات المتشابهة فيقول: إن أحمد بن حنبل، ومالك، وغيرهما يقولون: نؤمن

بها، ولا نقول كيف وكيف حتى قال مالك: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، وهؤلاء لم يشتغلوا بالتأويل.

وهناك قسم ثانٍ صرف هذه الآيات إلى الوجوه التي لا تتناقض مع دلائل التوحيد.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة؛ وذلك لأن ما يوصف بالصورة هو المتركب، وقد ثبت أن الله منزّه عن ذلك، فيثبت استحالة وصفه بالصورة، ويثبت استحالة وصفه بالصورة ينتفي عنه الطعم، واللون، واليبوسة وغير ذلك؛ لأنها كلها تدل على الحدوث.

الكلام في إبطال التشبيه:

ثبت أنه تعالى ليس بعرض، ولا جوهر، ولا جسم، وما كان كذلك لا يشبه غيره من المخلوقات، الله إذاً لا مثل له، ولا شبيه فإنه ليس بجوهر ليشاكله جوهر فيكون مثلاً له من هذه الجهة، وليس بذى كمية ليساويه غيره بقدر فيكون مثلاً له، ولا بذى كيفية ليشابهه ذو كيفية في كفيته، وإضافته تعالى إضافة تخليق؛ إذ هو الخالق لجميع المخلوقات.

ومن هذا الكلام ينطلق النسفي ليبطل قول جهم بن صفوان، مثبتاً أن الله تعالى يقال له شيء، لأنه إذا كان لا شيء كان مساوياً للعدم.

وإذا ثبت أنه لا مماثلة بين الله، وبين المخلوقين ثبت أنه لا مماثلة بين علم الله، وبين علم المخلوقين، لأن علم المخلوقين، إما كسبي وإما ضروري، وعلم الله لا يوصف بالاكْتِسَاب أو الضرورة، بل هو علم لا يفنى، كذلك فإن علم المخلوقين حادث وعلم الله قديم.

الله سبحانه وتعالى ليس في مكان:

وإذا ثبت أن صانع العالم غير شبيه بشيء في العالم، وليس بعرض، ولا جوهر ثبت أنه قديم، ومن ثبت قدمه ثم ثبت حدوث ما عداه من الزمان والمكان إذا ثبت ذلك

كان سبحانه غير متمكن في مكان، ولا في حيز، ولا في جهة، خلافاً لغلاة الروافض، واليهود والكرامية، وجميع المجسمة الذين يقولون: إنه سبحانه يشغل المكان.

والمعتزلة يقولون: إنه في كل مكان، ويفسرون ذلك بأنه عالم بها، مدبر لها، وليس بذاته في شيء من الأمكنة، وبمثل قولهم قال النجارية.

ويذكر النسفي أن مثبتي كونه تعالى في مكان، يحتجون بالنصوص مثل قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ويدخل في مناقشة طويلة ليؤكد لهم جهلهم بمفهوم القرآن، ويرد شبههم العقلية، وهو يقرر أن الله تعالى نفي عن نفسه المثلية بأية محكمة وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وراود المحكم يكون كافراً.

أما في كلامه مع المعتزلة فيقول: إن خلافاً معهم خلاف لفظي، إلا أن عبارتهم يوهم ظاهرها الكفر، ويقول لهم: أي ضرورة دعكم إلى قولكم، ولم يرد به نص لا في كتاب ولا في سنة، والواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنى؟.

ويبدأ بعد ذلك في الرد على قولهم في الآيات المتشابهة مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ومثل ﴿وَجَاءَ رُؤُكُ الْمَلِكِ صَفًا صَفًا﴾ [الفجر: ٢٢] إلى آخره، فيطيل في الرد، ليثبت أن أي كلمة لها معنيان، معنى يستحيل على الباري ومعنى لا يستحيل، والمطلوب منا أن نأخذ المعنى الثاني. أي أنه يقول بالتأويل، أو الإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوهم الحدوث، وتفويض الأمر في المراد إلى الله عز وجل.

الكلام في صفات الله:

يتحدث النسفي في إثبات صفات الله، فينظر في الوجود، فيرى أن كل من حوله، وما حوله يشير إلى وجود صانع مدبر، متصف بكل صفات الكمال، لأنه إذا

لم يتّصف بها، لاتّصف بضدها، وضدها نقائص، والناقص لا يوجد الكامل. ويقول: إن المحدثات توجب اتصاف محدثها بالقدرة، والعلم إذ لا فعل يأتي بدون القدرة، ولا إحكام يكون بدون — العلم، وكما لا يتصور وجود شيء بدون القدرة، والعلم، لا يتصور وجوده إلا من حي بل إن الحياة شرط في ثبوت العلم والقدرة. إذ الموت والجمادية مضادان للعلم والقدرة.

وبهذا الكلام يكون الرد على أبي الحسين الصالحي. والكرامية اللذين يقولان: إن الحياة ليست بشرط في ثبوت العلم. ويذكر رأي جهم — أن الله لم يكن في الأزل عالما، حتى خلق لنفسه علما، وكذا رأي الزرارية الذي يشبه رأي جهم، ويناقش آراءهما ليبطلها، ويثبت أزلية علم الله، وقدرته، وحياته. أما عن علمه بما وراء ذاته في الأزل فيقول: إنه كان عالما بذاته تعالى، وصفاته، ومما وراء ذلك، وجوّز دخول المعدوم تحت علم الله.

وقال هشام بن الحكم وهشام بن عمرو: لم يكن الله عالما بما وراء ذاته لأنّ تعلق العلم بالمعدوم محال. ويرد النسفي على هذه الآراء بإبطالها قائلاً: من لم يجوز العلم بالمعدوم جعل وجود الأفعال المحكمة لا عن علم لفاعلها بها، وهو محال. ويسأل قائلاً: هل أخبر الله عما يكون في المستقبل؟ فإن قالوا: لا. كفروا لإنكارهم نصوص القرآن. وإن قالوا: نعم. سئلوا هل أخبر وهو عالم أم وهو غير عالم؟ فإن قالوا بالثانية لا يعرف صحة خبره، وبالتالي يؤدي هذا إلى إنكار ما ورد في القرآن. وإن قالوا بالأولى، قيل لهم: أكان ما أخبر عنه موجوداً أم كان معدوماً؟ فإن قالوا: موجوداً، فقد ادعوا وجود البعث بعد الموت مباشرة وهذه سفسطة. وإن قالوا: كان معدوماً، أبطلوا مذهبهم، واعترفوا بكون المعدوم معلوماً.

وبعد إقامة الدلالة العقلية يفند كلام الخصوم، ويبين أن فهمهم للقرآن قاصر.

ويتحدث النسفي بعد ذلك عن الصفات هل هي عين الذات أو غير الذات؟

ويجب أنها لا عين الذات، ولا غير الذات، ويأتي بشبه المعتزلة، ويعرضها بأمانته المنهجية، من ذلك: أن الصفة إذا لم تكن عين الذات كانت غير الذات لا محالة، والقول بالأشياء المتغيرة في الأزل ينافي التوحيد، وأنها لو كانت ثابتة لكانت أزلية، ولو كانت أزلية كانت قديمة، والقول بهذا يؤدي إلى القول بآلهة كثيرة، ومن ذلك أيضا — أن الصفات لو ثبتت لكانت باقية ضرورة، ولا وجه إلى القول ببقاء كل صفة ببقاء يقوم بها، لاستحالة قيام الصفة بالصفة.

والنسفي يفند هذه الآراء بالعقل والسمع، وهو في رده يستعرض شبيها كثيرة ظهرت لأبي على الجبائي، وللعلاف، ولأبي هاشم، وللکعبي، ويقول: نقول للمعتزلة. إنكم بين أمور ثلاثة: إما أن تسووا بين الشاهد والغائب في كل ذلك، وتقولوا: إن قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول، وعلمه ثابت بدلالة أحكام المفعول، وفي هذا ترك مذهبكم، وإما أن تفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك فتقولوا: إن المفعول وإن دل على علمه ففي الغائب لا يدل على شيء. وهذا قمة الإنكار لوجود الصانع، وإما أن تسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالاته على القدرة والعلم، وتقولوا وإن كان ذلك دليلا عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما في الغائب. فتتناقضا.

وفي رده عليهم يقول كعادته — التي أحسب أنه لم يلتزم بها منهجيا حينما اشترط على نفسه الإيجاز -: لا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات، بعله أنها لو كانت ثابتة لكانت أغيارا للذات وإثبات غير الله تعالى في الأزل محال، ويقول: إنه لن يشتغل بمنع ذلك إلا على طريقة التبرع، فيحدد الغيرين أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، وأن شيئا مما ذكره الخصوم لا يصلح أن يكون حدا، لأنهما كانا غيرين، لأنهما عرضان، لثبوت المغايرة بين الباري، وبين العالم، ولا لأنهما جسمان، لثبوت التغاير بين الأعراض والأجسام، وبين الأجسام والأجسام، وما كانا غيرين، لقيام مغايرة بينهما، لجريان التغاير بين الأعراض، وإن كان يستحيل قيام (م ٥ - تبصرة الأدلة ج ١)

المعنى بها، ولأن المغايرة لو كانت معنى لكانت هي أيضاً غير الأجسام وما وراءها من أعراض فتقوم بها مغايرة أخرى ثم كذلك إلى ما لا نهاية، وكل هذه الأقسام ممتعة، كما ذكر النسفي قبل ذلك.

وبعد حديث طويل يثبت فيه الصفات، ويرد على منكريها، يقول: إن أبا منصور الماتريدي قال -: إن الله تعالى عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته، — ولا يريد بهذا الكلام نفي الصفات كالمعتزلة لأنه أثبتها، ودفع شبه الخصوم عنها، وإنما أراد بذلك دفع وهم المغايرة.

والكلام في الصفات بين المعتزلة الذين نفوها اعتقاداً منهم أنهم بذلك ينزهون الله تعالى، وبين الأشاعرة الذين أثبتوها إلا أنهم يقسمونها إلى صفات ذات، وصفات فعل، ويقولون بقدمها، ويقولون بحدوثها، وبين الماتريدية والطحاوية الذين يثبتونها كلها قديمة لله تعالى أطال فيه النسفي، ولم يلتزم بما ألزم به نفسه من تبسيط وإيجاز.

وخلاصة الكلام في الصفات عنده أن الصفات ليست غير الله، وليست ذات الله، وليست بعض الله، بل كل صفة لا هي هو، ولا غيره، لأن الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام الآخر، وذلك ممتنع في ذات الله تعالى وصفاته إذ ذاته وصفاته أزليتان، والعدم على الأزلى محال فلا مغايرة إذاً.

الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى:

يقول أهل الحق: إن كلام الله عز وجل صفة له أزلية قائمة بذاته، ليست من جنس الحروف والأصوات، منافية للآفة، والله تعالى متكلم بها. وهذه العبارات دالة عليه، على معنى أنها عبارات عن كلام الله.

والاختلاف يكون في العبارات المؤدية لا في كلام الله الذي هو صفة نفسية له، وذلك مثل تسمية الله تعالى في لغات مختلفة بأسماء مختلفة إلا أن ذاته واحد. ويقول جمهور المعتزلة: إن كلام الله تعالى عرض، محدث في محل، وكلامه من

جنس الحروف والأصوات، ويزعم الجبائي أن كلامه تعالى عبارة عن حروف مؤلفة بأصوات مقطعة على وجه مخصوص.

ويعرض النسفي لتعريف أبي هاشم، ويفرق بينه، وبين تعريف أبيه، ثم يعرض كلام جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ويلخصه في أنهما يقولان بأن كلام الله خلقه الله في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل عنه، وما يقرأ ويحفظ فهو حكاية القرآن. وهذا القول نفسه هو قول الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد أما النظائر فيقول: إن القرآن جسم، وعلى هذا فإن الله عندهم جميعاً متكلم أي خالق للكلام، ويخرج النسفي من جملة هؤلاء من لا يمكنهم القول بأن الله متكلم مثل أبي بكر الأصم، ومعمار السلمي، وثمامة بن الأشرس، ويقول: إنه بناء على كلامهم لا يكون الله أمراً ولا ناهياً، ولا يكون القرآن كلامه، وفي هذا رد للشرائع، وتكذيب للرسول.

ثم يناقش آراء المعتزلة مبينا شبههم النقلية والعقلية، وعلى سبيل المثال لشبههم النقلية قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، والجعل والتخليق واحد، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] والمحدث مخلوق.

أما عن شبههم العقلية فمنها قياس الغائب على الشاهد بأن في الشاهد الكلام يكون من جنس الحروف والأصوات فمن أثبت غير ذلك في الغائب يخرج عن قضية العقول. وبعد أن يعرض كل الشبه، يرد عليها ليدحضها.

وفي رده يتعلق بما تعلق به الأشعري من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فقد أخبر سبحانه وتعالى أنه يحدث المحدثات بخطاب كن، ولو كان هذا الخطاب محدثاً لأحدثه بخطاب آخر إلى ما لا يتناهى، وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات، وعلى هذا يثبت أن قوله تعالى كن ليس محدثاً.

ثم يقول: ومن الأدلة المعقولة على قدم كلام الله تعالى أنه لو كان مخلوقاً،

حادثا لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون حادثا في ذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثا في محل آخر سوى ذاته تعالى، وإما أن يكون حادثا لا في محل، ولا تصور لقسم رابع، وهذه الأقسام كلها ممتنعة، ويدل على امتناع كل قسم منها.

وبعد ذلك يقول: إما أن يقال إن كلام الله تعالى قائم بذاته، وهو متكلم أمرناه، وإما أن ينكر أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي، وبذلك تبطل فرضية العبادات، لانعدام أمره ونهيه.

ويقول: إنه تعالى لو لم يكن في الأزل متكلماً لكان موصوفاً بضد من أصداد الكلام كالسكوت، واتصافه تعالى بذلك محال لأنه نقص، والنقص من أمارات الحدوث. وهو في النهاية يختار تعريفاً للكلام قال به ابن الراوندي، وأبو عيسى الوراق، وأبو الحسن الأشعري، والماتريدي، وهو أن الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم الذي يديره المتكلم في نفسه، ويعبر عنه بهذه الألفاظ المترتبة من الحروف.

ويدل على صحة هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ [آل عمران: ١٥٤] يعني من الكلام. ويقول الأخطل:

إن الكلام لفي القوائد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وهذا يبطل مقدمة المعتزلة التي تقول: إن الكلام في الشاهد يكون من جنس الحروف والأصوات.

وعلى هذا فإن كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته، ليست من جنس الحروف، والأصوات، وهي صفة واحدة وهي أمر بما أمر به، ونهي عما نهى عنه، وهي صفة أزلية. ثم هذه العبارات العبرية أو السريانية عبارات عنه، وهو يتأدى بها، وهذه العبارات حروف وأصوات وهي محدثة، مخلوقة في محلها، وهي دلالات على الكلام الذي هو صفة أزلية لله تعالى.

وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والكعبي من المعتزلة يقولون بقولنا: إن كلام الله في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه، غير أنهم يقولون: إن هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ، وهنا الخلاف بيننا وبينهم حيث نقول: هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

وبعد أن ينتهي من رده على شبههم العقلية، يبدأ في الرد على ما تعلقوا به من النقل، ويقول بعد ذلك: إن المعتزلة يتكلمون في المسألة في غير محل الخلاف، فنحن نقول: إن القرآن صفة قائمة بذات الباري غير مخلوق، أما الحروف والألفاظ فهي مخلوقة، وكلامهم على الحنابلة الذين يقولون: إن كلام الله هو الحروف المؤلفة والأصوات، وأنه حال في الأسنة، والمصاحف، ومع هذا فإنه غير مخلوق.

ويعرض لكلام من يقول: إن القرآن كلام الله، ولا يزيد أهو مخلوق أو غير مخلوق؟ ويبطله. إلا أن أمانة النسفي العلمية تجعله يقول: إن علي كل واحد ألا يجيب عن أحد يسأل في كلام موجه من جهتين إلا بعد التأمل، والتفحص فيما يقوله، فإذا كان يري بكلامه إرادة الصفة القائمة بالذات فلا ضرر، أما إذا أراد العبارات فهنا يكون الحديث.

ويسأل النسفي هل يجوز القول بأن العبارات حكاية عن كلام الله؟

ويجيب بأن الأوائل من أصحابه قالوا بجواز ذلك، محتجين بأن لفظة الحكاية مثل لفظة العبارة، أما الأشعري، والقلاسي فلا يجوزان ذلك، وينضم إليهما المتأخرون من الماتريدية.

الكلام في صفة التكوين:

يبدأ النسفي في حديث طويل عن التكوين، وهل التكوين بمعنى المكون؟ وهل

هو أزلي غير محدث؟ وهل يقتضي قدم التكوين قدم المكونات؟

يعرفنا أولاً: أن التكوين، والتخليق، والخلق والإيجاد، والإحداث، والاختراع أسماء مترادفة، يراد بها كلها إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ثم يبين أنه قال بالتكوين اقتداءً باختيار سلفه.

وثانياً: يقول: إن المعتزلة، والنجارية يمنعون قيام أي صفة بذات القديم، فهم لا يقولون بالتكوين، ويقول عامتهم مثل قول القلانسي والكلابية، والأشاعرة: إن التكوين ليس بمعنى غير المكون، بل هو عين المكون.

أما أبو الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر، ومعمر، وابن الراوندي، والكرامية فيقولون: إن التكوين معنى وراء المكون، غير أنهم يقولون هو غير المكون ويقول بشر، وابن الراوندي: إن التكوين حدث لا في محل.

ثم يعرض كلام أهل الحق فيقول: إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم، والقدرة، والسمع، فعلى هذا يكون التكوين أزلياً، والمكون حادثاً كالقدرة أزلية، والمقدور حادثاً، وكذا بقية الصفات.

ويسأل: هل كان الله في الأزل خالقا، رازقاً؟

ويجيب بأن القائلين بحدوث التكوين يقولون: لم يكن في الأزل خالقا حتى حدث المخلوق.. وأما أبو الهذيل فقد قال: إنه كان خالقا بمعنى أنه سيخلق، والكرامية: يقولون: كان في الأزل خالقا بالخالقية، ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق.

أما الماتريدية فإنهم يقولون: هو كان خالقا لقيام صفة الخلق وهي التكوين بذاته في الأزل كما كان عالماً، قادراً إلخ.

ويعرض بعد ذلك لمن يقول بصفات الذات وصفات الفعل، وأن — صفات الذات أزلية، وصفات الفعل محدثة، ويبين الحد الفاصل بين صفات الذات، وصفات الفعل من وجهة نظرهم. فيقول: إن المعتزلة قالت: الفرق أن ما يثبت لله، ولا يجوز

نفية عنه فهو من صفات الذات كالعلم، والقدرة مثلا، أما الخلق والرزق مثلا فهما من صفات الفعل، يقال: يخلق لفلان، ولا يخلق لفلان، ويرزق فلانا، ولا يرزق فلانا فيجوز النفي في الثانية فهي صفة فعل.

أما متكلمو أهل الحديث فقد قالوا في الفرق: وما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات مثل الحياة والقدرة، وما لا يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الفعل كالإحياء والإماتة، والتسكين والتحريك.

وبعد ذلك يبين أن كلام الفريقين لا يلزمه، لأنه يقول مثل بقية الماتريدية بقدّم الصفات كلها، والذي يلزمه بيان إقامة الأدلة على أن التكوين صفة ثابتة له في الأزل، وأنها معنى وراء المكون.

ثم يعرض تشنيعات الخصوم وشبههم ويلخصها في أمرين:

الأول: القول بالتكوين لم يقل به أحد سوى رجل بمرور يسمى الزابر شائي نشأ بحد الأربعمائة من الهجرة.

ويكذب النسفي هذا القول قائلا: إن أبا حنيفة وأبا يوسف. ومحمد بن الحسن والطحاوي قالوا بالتكوين. فقد قال أبو حنيفة في **الفقه الأكبر** مع شرحه لعلي القاري ص ٢١، ٢٢ "وخالقا بتخليقه، والتخليق صفة له في الأزل، وفاعلا بفعله، والفعل صفة له في الأزل" وقال بذلك الطحاوي أيضا في **عقيدته السلفية** مع شرحها ص ٦٧، ٦٨: وله معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق، ولا مخلوق، ويعني بالخالق المخرج للشيء من العدم إلى الوجود، ويقول: "وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيأ استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم".

أما الأمر الثاني: فيقولون: لو كان التكوين ثابتا في الأزل، وكان الله مكونا، خالقا للعالم لكان المكون موجودا، مخلوقا في الأزل، لما أن وجود الضرب ولا مضروب باطل، ويبدأ النسفي في مناقشتهم، ليبطل كلامهم بالعقل والنقل.

فيقول: إن حديثنا معهم يتناول مواضع أربعة. أولاً: مع المعتزلة في جواز وجود صفة أزلية بذات الباري - وقد انتهى من ذلك في مبحث الصفات^(٧١)

وثانياً: بيان أن التكوين غير المكون، وثالثاً: بيان أن التكوين أزلي.

ورابعاً: بيان أن القول بقدم التكوين لا يؤدي إلى القول بقدم المكونات.

ويعرض في كل أمر لشبههم النقلية، والعقلية بأمانته العلمية، إلا أنني أحسه يسهب أكثر مما ينبغي، حتى أكاد أحس أنني انتقلت إلى دراسة نحوية مع النحويين وهم يتحدثون في الفعل والفاعل والمفعول به والمفعول معه والمفعول لأجله، وغير ذلك لا مع النسفي المتكلم^(٧٢).

ثم يبرهن على ثبوت التكوين في الأزل بأن العالم محدث، ويثبت أن الله تعالى هو الذي أحدثه من العدم، وإحداثه يكون بصفة الإحداث، وهي التكوين، لأنه يستحيل أن يحدث العالم نفسه بنفسه، كما يستحيل أن يكون إيجاده بجزء منه، كما هو مبين في كتب علم الكلام، وخاصة المواقف.

أما عن رده على القول: بأن التكوين هو عين المكون فيقول: إن هذا الكلام باطل، لأنه يؤدي إلى القول بأن الضرب عين المضروب، والكسر عين المكسور، والأكل عين المأكول مع أن الضرب فعل والمضروب مفعول. وكذلك لو كان التكوين هو المكون، والمكون قد حصل بالتكوين، فيكون حصول المكون بنفسه لا بالله، وهذا يؤدي أن تكون الأشياء خالقة لنفسها، ويبطل وجود الصانع، ويكون كل شيء خلق ومخلوق في وقت واحد، والقول بهذا واضح التناقض.

وكذلك لو كان التكوين هو المكون، فلا حاجة إلى الله تعالى، ولا تمييز بينه، وبين غيره إلا بالقدم.

(٧١) راجع التبصرة.

(٧٢) راجع التبصرة.

والقول بأن حصول العالم بقدرة الله لا يغني عن التكوين، لأن القدرة لا توجب حصول المقدور بالفعل^(٧٣)، بخلاف التكوين فإنه يوجب حدوث المكونات في الواقع بالفعل.

ويبطل كلام الأشاعرة لأنهم يقولون في الاستدلال على قدم كلام الله بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] واستشهادهم بهذه الآية هو عين ما يقول به النسفي من قدم صفة التكوين، فلو كان التكوين عين المكون، لوقعوا في مناقضة واضحة، وذلك لأن حصول الشيء لو حصل بتكوين هو نفسه كان حصوله بنفسه لا بغيره، وما لا يحتاج في حصوله إلى غيره يكون قديماً، فيكون الشيء على كلامهم قديماً، وهذا بدوره يؤدي إلى قدم كل العالم وهو محال.

والتكوين بعد هذا إما أن يكون أزلياً، وإما أن يكون حادثاً، فلو كان حادثاً للزم إحداث آخر، والآخر بآخر إلى ما لا يتناهي، وهو محال، لأن حصول العالم متعلق بحصوله، وما علق حصوله بما يستحيل ثبوته لا يتصور وجوده لكن العالم موجود بالفعل، فكان القول بحدوث التكوين باطلاً.

ولأنه لو كان حادثاً فلا يخلو الأمر إما أن يحدث لا في محل وهو باطل لاستحالة قيام العَرَض بنفسه، وأما أن يحدث في محل سوى ذات الله فيكون المحل هو الخالق لا الله وهو باطل، وإما أن يحدث في ذات الله، وهذا يقتضي قيام الحوادث به وهو باطل لأنه يؤدي إلى حدوث ذات الباري وهو كفر، وعلى هذا فإن التكوين أزلي قائم بذاته تعالى، ولا يوجب قدمه قدم المكونات، وذلك لأن ما تعلق تكوينه بالتكوين يكون حادثاً لا محالة إذ المحدث يعلق حدوثه بغيره فأما القديم فهو مستغن عن ذلك، ولأننا نقول كما يقول الأشاعرة بأن الله عالم، وأن الله قادر ولم

(٧٣) لأنها عند الماتريدية ليست صفة تأثير وإنما هي صفة يصح لمن اتصف بها الإيجاد والإعدام، أما الإيجاد والإعدام الفعلي فيرجع إلى صفة التأثير التي هي التكوين.

يقتض هذا أن يكون المعلوم والمقدور قديمين فكذا التكوين والمكون لا يقتضي الأول قدم الثاني.

الإرادة صفة أزلية لله تعالى:

يعرف النسفي الإرادة بأنها مشتقة في اللغة من الرود، ومن معاني الرود الطلب، والميل. أما حدها فهي: معنى ينافر الكراهية والاضطرار، ويوجب خروج المفعولات على وجه دون وجه، وعلى هذا فالإرادة والمشئنة ينبئان عن معنى واحد عند المتكلمين إلا الكرامية الذين قالوا: إن الإرادة غير المشئنة، فالمشئنة أزلية والإرادة حادثة في ذات الله تعالى، وله إرادات كثيرة على عدد المرادات.

ويسأل هل يوصف الله تعالى بالإرادة؟

ويجيب: إن جمهور الأمة وصفوه تعالى بالإرادة على الحقيقة خلافا للنظام، والبغداديين من المعتزلة كالكعبي، والخياط الذين قالوا: الله تعالى يوصف بها على المجاز.

ويبين النسفي معنى ما يقوله هؤلاء المعتزلة.

ثم يقيم دليل أهل السنة على اتصاف الله تعالى بالإرادة وهو: وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مخصوصة يجوز وقوعها على غيرها، ويعلم أن هذا لم يكن من نواتها وهو يدل على إرادة الفاعل، ولأنه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا، والمضطّر عاجز.

ويناقش المعتزلة في قولهم: إن الإرادة بالنسبة إلى الله هو فعل الله، وبالنسبة لفعل الغير هي أمر الله، ويبطل هذا الكلام.

وكذلك يبين فساد رأي من يقول: إن الإرادة هي الشهوة.

ويسأل النسفي: هل الله تعالى مريد بإرادة أم بغير إرادة؟

ويجيب: بأن من قال بالإرادة قال: إنه مريد بها. أما الحسين النجار فقد قال: إنه

مريد بذاته، معتمدا في كلامه على المعتزلة النافين للصفات، ولا شك في فساد قوله.

ويسأل: هل إرادته تعالى قائمة بذاته أم لا بذاته؟

أهل الحق يقولون: إنه تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته. أما العلاف والجبائيان فقالوا: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

ويناقشهم النسفي مبينا: استحالة قيام العرض بنفسه.

ثم يسأل: هل إرادته تعالى أزلية أم حادثة؟

ويجيب: بأن أهل الحق قالوا: إنه مريد بإرادة أزلية قائمة به.

أما الكرامية فيقولون: إنه في الأزل مريد بمريديّة، ويقصدون بذلك قدرته على الإرادة، وأنه تعالى قد أحدث العالم بإرادة حادثة.

ويناقشهم مبينا استحالة قيام الحادث بذاته تعالى وهنا يقسو عليهم فيتهمهم بالإلحاد.

وبعد هذا يذكر النسفي أن الله تعالى مريد بإرادة واحدة كل المرادات خلافا للكرامية القائلين إن لكل مراد إرادة تحققت في ذاته.

الكلام في أن صانع العالم حكيم:

يبين النسفي معنى الحكمة والحكيم في اللغة فيقول: الحكمة العلم، والحكيم العالم، وقيل: الحكيم هو المحكم للشيء، وقيل: الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها إلخ.

والحكمة: معرفة الأشياء بحقائقها، ووضعها مواضعها.

أما علي رأي المتكلمين فإن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه وقوعه على خلاف قصد فاعله، وينسب هذا القول للأشعري.

أما المعتزلة فيقولون: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل أو لغير الفاعل.

أما رأيهم فيقول: إن الحكمة كل ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة.

ويحيل الحديث في هذا الموضوع، إلى مسألة التعديل، والتجوير وإلى كتاب^(٧٤) له قال إنه يكتبه في هذا الموضوع وقد بحثت عن هذا الكتاب فلم أهد إليه، والله تعالى موصوف بالحكمة في الأزل خلافا للأشعري الذي يقول: إن أريد بها العلم فهو كذلك، وإن أريد بها الفعل فلا.

وبعد هذا يلخص كل ما مر من أول الكتاب إلى باب الرؤية في كلمات وجيزة.

الكلام في جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع:

يتحدث النسفي في هذه المسألة على خلاف منهجه الذي سار عليه في كتاب التبصرة حيث يقدم الأدلة النقلية على الأدلة العقلية.

ويسأل في البداية: هل يرى الله تعالى؟

ويجيب بأن أهل الحق: جوزوا ذلك ويراه المؤمنون في الآخرة، بعد دخولهم الجنة، خلافا للمعتزلة والنجارية، والزيدية القائلين بعدم جواز ذلك، لأنهم يحسبون أن ذلك يؤدي إلى ما يستحيل على الله تعالى.

ويذكر أدلة الخصوم ومنها: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]

فقد تمدح سبحانه بنفي الإدراك لذاته، وإثبات عكس ذلك يؤدي إلى النقص.

ومن أدلتهم العقلية التي ذكرها: أن للرؤية في الشاهد علة وشروطا، ولا

يتحقق ذلك في الغائب إلا بوجود العلة والشروط، وعليه فإن ما يرى هو الألوان، والأكوان، والأجسام، وتوفر الرائي والمرئي في حيزين، وعلى هذا فإن الله لا يرى كله ولا بعضه، لأنه ليس بمتناه ولا متبعض، ولا متجزئ.

وبعرض النسفي بأمانيته العلمية كل شبه الخصوم، وأدلتهم على هذه الشبه، ثم يبدأ في مناقشة كلامهم بالتفصيل.

ويقيم الأدلة على جواز رؤية الله من القرآن والسنة المطهرة. من ذلك قول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ففي الآية اعتقاد موسى برؤية الله لأن الجاهل منتف عن الرسول وإخبار الله إياه أنه لن يراه، ولم يخبر الله سبحانه أن رؤيته مستحيلة مع أن الحاجة للبيان واضحة، فدل على جواز رؤيته تعالى، كذلك فإن الله تعالى علق الرؤية على أمر جائز وهو استقرار الجبل، وتعليق الفعل على ما هو جائز الوجود يدل على جوازه، وكذلك فإنه تعالى ما أياس موسى، ولا عاتبه حينما سأله رؤيته، وهذا يدل على جواز الرؤية، ولو كان الأمر مستحيلاً أو جهلاً من موسى عليه السلام، لكان العتاب، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والتجلي هو الظهور، ويفسره النسفي نقلاً عن ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري: أن الله تعالى أعطى الجبل روحاً وقدرة على الرؤية فرأى الله.

ويذكر خلال ذلك تفسيرات المعتزلة الآية ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] من ذلك قولهم: إن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية، وإنما طلب آية يستدل بها على الله ويفسد النسفي هذا الكلام بأكثر من دليل.

ومن ذلك: أن موسى لم يطلب الرؤية لنفسه، وإنما طلبها قومه، لأنهم يطلبونها فأراد بالطلب أن يبين الله لهم استحالتها.

ويبطل النسفي هذا الكلام.

ومن كلام النسفي أيضا على جواز رؤيته تعالى قوله تعالى: ﴿وَجُودُكُمْ بِرَأْسِهِ﴾ [٢٣، ٢٢]، ويعرض النسفي الكلام حول هذه الآية بالتفصيل، مستشهدا بكلام النحويين والشعراء، مثبتا أن المراد بها النظر لا الانتظار.

وأيضا من الأدلة قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِمُتَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] وقد روى في خبر أن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى، ويدعم كلامه بأن واحدا وعشرين من الصحابة الأجلاء رووا حديث الرؤية عن رسول الله ويذكرهم بأسمائهم، وقد بحثت عنهم جميعا فوجدت أنهم ثقات كما هو مبين في التحقيق.

وبعد ذلك يستدل على جواز الرؤية بالعقل فيقول: كان من الأجدى الاستدلال بالعقل أولا ثم تأييد ذلك بالنقل — كما هو منهجه — إلا أنه قدم الأدلة السمعية لما فيها من ثبوت الرؤية وجوازها جميعا.

ومن أدلته العقلية على جواز الرؤية: أن الخصوم أثبتوا أن العلة المطلقة للرؤية هي الجسمية، فما كان بجسم كان مرئيا، والله ليس بجسم فلا يكون مرئيا، أما عند النسفي فإن أصحابه قالوا بأن العلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات، فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته، وما ليس كذلك يستحيل رؤيته، والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية. ويشرح هذا الكلام مناقشا المعتزلة في كلامهم.

ثم بعد ذلك يقول: نسأل المعتزلة لم قلتم: إن تعلق الرؤية بهذه الأجناس تعلق الأحكام بالعلل، دون كون هذه الأجناس من أوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل فما أجابوا به يهدم عليهم قولهم.

ثم يقول: وينبغي أن لا ندعي أن العلة المطلقة للرؤية هي القيام بالذات أيضا، وما ذكره الماتريدي وأصحابه كان على طريقة المسامحة والمساهلة، ولا نشغل بادعاء شيء علة، فإنهم هم المدعون أن العلة المطلقة للرؤية ما زعموا. فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصوم وهدمه.

وبعد كلام طويل مع الجبائي. والنظام وغيرهما من المعتزلة يقول: لابد من سير الأوصاف ليتبين لنا العلة المجوزة للرؤية من الأوصاف الاتفاقية المقترنة بها، والمسماة عند المتكلمين بأوصاف الوجود، ثم تُعدَّى الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب إذ التعدية من الشاهد إلى الغائب تكون بأوصاف العلة دون أوصاف الوجود.

ثم يقول: لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئيا لكونه جسما، أو لكونه عرضا، أو لكونه لونا، أو لكونه متلونا، أو لكونه قائما بالذات، أو لكونه كونا، أو لكونه متكونا، أو لكونه معلوما، أو لكونه مذكرا، أو لكونه محدثا، أو لكونه موصوفا، أو لكونه باقيا، أو لكونه موجودا. ويناقش كل الوجوه ليدفعها كلها ماعدا الوجود، والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية.

وبعد ذلك يقول: إن لهم شبهة أخرى ويذكر بعضها منها: أنه إذا كان الباري مرئيا لجاز أن يشار إليه. ويجيب: بأن الأشعرية يجوزون الإشارة إلى الله تعالى لا إلى جهة، ونحن نجوز الرؤية لا في جهة، وجواز الإشارة إلى شيء في الشاهد لا لجواز رؤيته بل لكونه متحيزا، فالرؤية من أوصاف الوجود لا من أوصاف التحيز.

ويقول في آية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إن الأشعرية يقولون: إن النفي ينصب على الأبصار لا على المبصرين، ويبطل هذا الكلام، ثم يقول: المنفي هنا هو الإدراك بمعنى الإحاطة والشمول، والرؤية غير منتفية، مؤكدا كلامه بما قاله الماتريدي: إن الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء، وحدوده، ونهاياته كالإحاطة فكان الإدراك في الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من العلم، ثم بنفي الإحاطة لا ينتفي العلم، فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به، والإحاطة هي الوقوف على حدود المعلوم ونهاياته، فكان العلم بالله ثابتا والحاطة منتفية.

وأثناء الحديث يعرض لشبه أخرى، ويناقشها ويخلص إلى أن الله تعالى لا يرى في الدنيا لأمرين: الأول: أن الله خلق في أبصارنا ضد رؤيته، وهذا لا يستحيل

عليه، لأن الله تعالى ليس بذی جنس حتى یقال لما رأینا جنسه لم یجز انعدام رؤیته.
والثانی: أن رؤیته لم تكن معتادة لنا فی الدنیا فلا یقال لا تتعدم، لأن ذلك یؤدي إلى قلب الماده، ویقول: إن هذا ما قال به أكثر أصحابه، وقال به الماتريدي.

ثم یعرض رأي القلانسی الذی یقول: إن الله تعالى لا یرى فی الدنیا لضعف فی أبصارنا، ویرتضي النسفی هذا الرأي، إلا أنه یدخل فی مناقشة معه بسبب قوله: إن ارتفاع الرؤیة بخلق ضدها فی البصر حال قوة البصر، ممتنع، لأن — منع ذی الطبع فی فعله مع بقاء طبعه محال عند القلانسی. أما عند النسفی فإنه یجوز منع ذی الطبع عن طبعه بخلق ضد طبعه وذلك كانعدام الرؤیة بخلق ضدها فی البصر حال قوة البصر.

ویبین النسفی: أن الله سبحانه وتعالى یرانا بلا مسافة بیننا وبنیه، ولا اتصال شعاع خلافا لما یقوله البغدادیون من المعتزلة: أن الله لا یرى ولا یرى.

وبالنسبة لرؤیة صفاته یقول: إنه لم یروَ نص سمعی برؤیتها، أما بالنسبة لجواز رؤیتها فإن القائلین بجواز تعلق الرؤیة بالقائم بالذات، واستحالتها فی غیر ذلك لا یجوزون رؤیة الصفات، والقائلون بجواز تعلق الرؤیة بكل موجود — ومنهم النسفی — فالصفات جائزة الرؤیة.

ثم یلخص أساس الاختلاف فی المسألة فی العبارات التالية: "والحاصل أنا لما رأینا الرؤیة متعلقة بتلك الأجناس، ولا وصف یجمعها یمكن تعلیقها به إلا الوجود علقناها به، لوجود دلیل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل، وعدیناها إلى الغائب بتعدي الوجود، ودلتنا رؤیته تعالى إیانا على أن ما اقترن بالرؤیة فی الشاهد من المبانیة والمقابلة، واتصال الشعاع وغیر ذلك أوصاف وجود ولیست بالقرائن اللازمة لها، لتحققها بدونها، فاتبعنا هذه الدلائل، وإن لم یقع فی أوهامنا رؤیة إلا بهذه القرائن، لما أن المعول على الدلیل دون الوهم.

وخصوصنا أعرضوا عن العلة المطلقة الرؤية، وتمسكوا بما وجدوا من
القرائن الاتفاقية، وتمسكوا بالوهم، ورفضوا الدلائل العقلية، وفتحوا على المعطلة
أوسع باب لنفي الصانع، وذلك لأنهم لم ينقادوا للدلائل العقلية".

الكلام في إثبات النبوة والرسالة:

هل من الحكمة إرسال الرسل؟ وهل الإرسال جائز؟

قال أهل الحق: إن إرسال الرسل حكمة وصواب، وهو جائز، وقد أرسل الله
تعالى رسلا مبشرين ومنذرين، وأيدهم بالحجج.

وقالت طوائف من الخلعاء ومنهم المتصوفة في رأي النسفي بامتناعه إذ فيه
أمر ونهي وهو سفيه، إذ لا نفع للأمر والنهي، وهنا يهاجم النسفي المتصوفة بقوله:
وعند اكتشاف القناع عن مكنون ضمائر كثير من المستترين بالتصوف، وارتفاع
الخفاء عن مستور سرائرهم، ويعلم أنه من هذه الفرقة.

ومن الذين يقولون بامتناع إرسال الرسل البراهمة، حيث يؤكدون أن العقل
يعرف المحاسن فيعملها، ويعرف المساوئ فلا يعملها فالتكليف يكون بالعقل ولا
حاجة إلى الرسل لأنهم إن جاءوا موافقين للعقل فبالعقل عنهم غنية، وإن جاءوا
مخالفين له كان إرسالهم عبثاً لأن العقل حجة الله، وحججه تعالى لا تتناقض.

ومنهم أيضاً الطبيعيون حيث يقولون: إن المتنبى يعارض النبي إذا كان الأمر
على مقتضى الواقع، أما إذا خرج عن مقتضى الواقع ففيه تغيير طبائع الأشياء،
وطبائع الأشياء لا تتغير. وقال بعضهم: بأن قلب الطبائع في مقدور الله، إلا أنه
أيضاً في مقدور السحرة ولا يمكن التمييز بين الأمرين.

ومن المنكرين من يقول: بأن ما يقال إنه معجزة لم يعرض على كل البشر،
ولو عرض لوجد المعارض، وبذلك لا رسول.

ويذكر النسفي حل شبه الخصوم، ثم يبدأ في إقامة الدلالة على صحة الرسالة فيعرفنا أولاً بأنها: سفارة العبد بين الله تعالى، وبين ذوي الأبواب، ليزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح دارهم.

ويبين ثانياً: أنها ممكنة، فإن ورود التكليف بالإيجاب، والحظر ممن له الملك ليس مما تأباه العقول، والمالك يتصرف في ملكه أين شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وبأي وجه يريد سواء بإعطاء العقل قدرة معرفة كل شيء، أو بإرسال الرسل.

وبعد أن يقيم الأدلة على أن الرسالة ممكنة يناقش شبه الخصوم، ليثبت أن إرسال الرسل ليس بمستحيل في نفسه، ولا سفه في ذاته، وهو في حيز الممكنات.

ثم هل الرسالة من قبل الممكنات في العقل أم هي من جملة الواجبات؟

يقول النسفي: إن متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي قالوا: إنها من جملة الممكنات.

ويذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر النعم إلى القول بوجوبها، لأنها من مقتضيات حكمة الحكيم وهو الله، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمته، لما أن انعدامه يدخل في باب السفه. ويستطرد النسفي في إقامة الأدلة راداً كل كلام الخصوم، مثبتاً أن العقل مهما بلغ فإنه لا يستطيع الاستقلال بمعرفة كل شيء، وذلك لأنه يلحقه الضعف، وإذا كان الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام.

موصوفون بالذكاء متفرغون للبحث، وآخرون موصوفون بالذكاء إلا أن جل همهم ما فيه مصلحة الدنيا، وآخرون موصوفون ببلادة الأفهام.

فإن القسم الأول من النادرة، والقسمين الآخرين هم أكثر الناس، ولا يستطيعون معرفة أمور دنياهم، ودينهم إلا بالرسل، وهكذا يستمر النسفي في حديث

شامل لكل الاتجاهات، ويشمل كذلك إثبات أن الصنف الأول في حاجة كبيرة إلى إرسال الرسل، لأنهم لا يستطيعون معرفة حقائق كل شيء.

وينتهي النسفي إلى القول بإمكان استدراك الحسن والقبح بالعقل خلافاً لقول المعتزلة الذين يقولون بوجوب إرسال الرسل لأنه الأصلح للعباد، ويجب على الله فعل الأصلح.

أما النسفي يقول: لا يجب على الله شيء لأنه الخالق المتفضل.

ثم بعد ذلك يتعرض للحديث عن المعجزة، فيبين لنا مأخذها، وحدها، وأقسامها، ووجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها.

أما مأخذها فهو العجز، وحدها عند المتكلمين: أنها ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول وعجز الغير عن معارضته بمثله.

وتنقسم إلى قسمين: الأول: فعل غير معتاد، والثاني: تعجيز عن الفعل المعتاد. أما وجه دلالتها على صدق الآتي بها: فهو أنه تعالى يصدق بما يقدره على فعله، مخالفاً للمادة.

وبعد ذلك يتحدث النسفي عن بعض معجزات الرسل، وأن الله أيدهم بها، وشاهدها من عاشوا في زمانهم، ولم يستطيعوا الإتيان بمثله، أو — معارضتها بأي وجه من الوجوه، ونقلت الأخبار بالتواتر الذي يوجب العلم الضروري.

وبعد أن ينتهي من رد شبه الخصوم يتحدث عن رسالة سيدنا محمد ﷺ، ويسأل هل كانت بعثة ممتعة الوجود، مستحيلة الثبوت؟

وهل كان الزمن في غنية عنه؟

والإجابة واضحة، أن قبله عليه السلام كان الكثير من الأنبياء والرسل فالرسالة ليست ممتعة، وإن الحاجة كانت ماسة إليه، وكان أولى بذوي العقول

الاستجابة الفورية لقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٩] ولقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر: ٢٤].

ولقد كان مجيء الرسول عقيب تمنى القوم ذلك، بعد أن اشتد بهم الظلام، واستشرى الظلم يقول تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنَ الْإِثْمِ ﴾ [فاطر: ٤٢]، ثم يبين النسفي أن أي دعوى يلزمها أمور أربعة، وقد توفرت في رسالة سيدنا محمد عليه السلام.

أولها — كون الدعوى في حيز الإمكان. **وثانيها** — إتيان المدعي ببينة مطابقة للدعوى. **وثالثها** — أن تكون دواعي الجرح منتفية عن بينته. **ورابعها** — سلامة الدعوى والبينة عن مناقض يرد عليهما، أو على أحدهما.

ثم بعد أن يتحدث عن الأمور الأربعة السابقة بالتفصيل يقول: "لا شك أن من ساوى غيره في الدليل، والعلة ساواه في الملل والمعلول، وموسى وعيسى عليهما السلام ثبتت رسالتهما لوجود المعجزات الناقضات للمادة، فكذا سيدنا محمد عليه السلام.

وبعد ذلك يذكر أن الآيات الدالة على نبوة سيدنا محمد حسية، وعقلية، ويفسر الحسية بأنها ما يظهرها الله تعالى للأعين من العجائب الخارقة للمادة، — ويقسمها إلى ثلاثة أقسام: أ — خارج ذاته. ب — في ذاته. ج — في أخلاقه، ويضرب أمثلة لكل قسم، وبعد أن ينتهي من ذكر المعجزات الحسية، يتحدث عن المعجزات العقلية فيقسمها إلى أقسام منها ما هو راجع إلى حاله، وما هو راجع إلى نسبه، ومنها ما هو راجع إلى دعواته، ومنها ما هو راجع إلى إخباره، ومنها معجزات ظهرت بعد زمانه، ومنها ما هو راجع إلى مكانه، ومنها ما هو راجع إلى زمانه، ومنها ما هو راجع إلى كتابه الذي أتى به من عند الله، ومنها ما هو راجع إلى شريعته.

ويتكلم في هذه المعجزات كلها بالتفصيل المقنع، من ذلك مثلاً أنه كان مستجاب الدعوة، ويحكي النسفي بعض أدعية الرسول يذكر منها ما نقل بالتواتر،

فقد قال عليه السلام في حق مضر: "اللهم أشدد وطأتك على مضر، واجعل عليهم سنين كسنى يوسف" فأمسك الله عنهم القطر حتى جف النبات وهلك المواشي، ولم ينكشف عنهم الجذب إلا بدعائه عليه السلام لهم، ومن ذلك أيضا دعاؤه على كسرى لما مزق كتابه فقال عليه السلام "اللهم مزق ملكه كل ممزق" وقال: "أما إنكم ستمتلكون أرضه"، فمزق الله ملكه وملكه المسلمون.

وبالرجوع إلى كتب السنة الصحيحة تبين لي صحة هذه الأحاديث سنداً ومتناً كما هو مبين في التحقيق.

ويورد النسفي بعض البشارات الواردة بنبوته عليه السلام في التوراة، والزبور والإنجيل.

ويورد كذلك معرفته بالأخبار الماضية. وهو أُمِّي لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ومعرفته بما سيقع في المستقبل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَبِّحْمُ الْجَمْعُ وَيُؤَلُّونَ الذِّبْرِ ٥٥﴾ [القمر: ٤٥] وكان نزولها قبل بدء الحرب في بدر، وقد تحقق ذلك، وانتصر المسلمون وولي الكافرون في غزوة بدر مع قلة عدد المسلمين وعنادهم. وكقوله تعالى ﴿الْم ١ غُلِبَتِ الرُّومُ ٢﴾ فِي أَذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِيهِمْ سَيَكْفُلُونَ ٣﴾ [الروم، ١: ٣] وقد كان كما أخبر عليه السلام. وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] أي — سيرجعك إلى مكة وقد رجع إليها عزيزاً منتصراً، وكذلك في نصوص الأحاديث الشريفة، ومنها مثلاً قوله عليه السلام: "زويت لي الأرض فرأيت مشارقها، ومغاربها، وسبيل ملك أمتي ما زوي لي منها"، وكان الأمر كما أخبر وفتوحات الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، وما تم في عهد الدولة الأموية يؤكد ذلك.

ومن ذلك أيضاً أنه عليه السلام نعى النجاشي وأخبر أصحابه بموته، وبعد ذلك جاءت الأخبار بموته، ومن ذلك قوله لعمار بن ياسر: "تقتلك الفئة الباغية"

فقتل في صفين، ومنها تحديده الخلافة بعده بقوله: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة"، فكان كما أخبر عليه السلام، وقد رجعت إلى كتب السنة الصحيحة وتأكدت من صحة هذه الأحاديث سنداً وامتتاً كما هو مبين في التحقيق.

ويذكر النسفي بعض ما ظهر من معجزاته بعد وفاته ﷺ ومنها على سبيل المثال إخراج شهداء بدر وطابا بعد خمسين سنة. والنسفي كغيره من المتكلمين يعتبر كل كرامة ظهرت لولي فهي معجزة للنبي عليه السلام.

ويتحدث النسفي عن مكانة المكان الذي بعث منه عليه السلام، ويذكر أشياء كثيرة منها قصة أصحاب الفيل التي ورد ذكرها في القرآن، وتكلم عنها شعراء الجاهلية، ولم يستطع التاريخ إنكارها، ولقد كانت إرهاباً لمقدم محمد ﷺ من هذه البلدة الطيبة.

ويتحدث عن الظروف التي بعث فيها الرسول عليه السلام، وتتخلص في ظلم وظلام ينتشر في جميع العالم، وخاصة بلاد العرب، والفرس، والهند، والترك حتى إن من كان منهم على دين كاليهود حرفوا الكلم عن مواضعه، وكذبوا المسيح، وكالنصارى الذين اختلفوا في ديانتهم، وقالوا بالصاحبة والولد، وقالوا بالوهية عيسى.

إذا كانت كل الأوضاع تشير إلى ضرورة تصحح لاتجاه الحياة نحو نفسها، ونحو الله. فكان ﷺ، هو الأمل، وهو البسمة، وهو السكينة، وهو الأمان، والرحمة، وهو السعادة الدنيوية والأخروية للجميع.

ويتحدث بعد ذلك عن الإعجاز القرآني، وكونه كتاباً باقياً للأبد، فيه صلاح الدنيا والدين، ويرجع إعجازه لأمر منها.

١ - نظمته العجيب، فقد باين المنثور، والمنطور، والرجز، والخطبة، والرسالة، وهو بنظمه يتحدى جميع البشر أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة من مثله، وما زال يتحدى، ولا أحد يستطيع أي شيء، وفي هذا يتحدث

عن طبيعة العرب وكيف أن طبيعتهم تمنعهم من إخفاء ما يعرفون، فهم لو قدروا على معارضة القرآن لعارضوه.

أما ما يقوله أبو عيسى الوراق: أنهم كانوا مشتغلين بحربهم، فهو كلام صدر عن الجهل ببدء الدعوة، وكيف انتشرت، وخاصة الفترة التي قضاها الرسول بمكة فلم يكن بها حروب، تحول بينهم وبين معارضته إذا كان في إمكانهم.

ويعرض لما يقوله النظام من أن القرآن ليس بمعجز النظم، لأن أفراد الآيات ليست بمعجزة، وما يصدق على الفرد يصدق على الكل وأن إعجاز القرآن راجع إلى الصرفة، لأنه كان في إمكان القوم المعارضة إلا أن الله صرفهم عن ذلك، وهذا خرق للعادة.

ويرد النسفي على النظام، موجهًا كلامه إليه بأن كل لفظة في شعر امرئ القيس في متناولك، ومع ذلك أنت بقصيدة مثل قفا نبك أو غيرها بل أنت بقصيدة من مثل قصائد من عاصرك، ولعل عجزه يؤكد بطلان كلامه عن القرآن.

ويناقشه في الصرفة قائلاً أفعل ذلك باختيار من العبد أم لا باختياره؟ فإن قال باختيار من العبد فهذا منه إثبات التصرف لله تعالى في أفعال العباد الاختيارية وهو محال عنده، وإن قال لا باختيار العبد فقد أثبت الجبر وهو لا يقول به.

ويقال له أيضاً: إذا صح كلامك لم لا يصرف همة الكافر عن الكفر حتى لا يقع فيه لما أنه أصلح له، لأنكم تقولون بوجوب الأصلح، ويستمر مع النظام بين السبر والتقسيم حتى يبطل كلامه بالصرفة.

وكذلك يبطل قول من يقول: إنهم عارضوه إلا أن المعارضة اندرست لكثرة اتباع الرسول.

٢ - ومن جوه الإعجاز القرآني: ما فيه من الإخبار عن الأمم الماضية، وما يكون في المستقبل، وما أودع فيه من أصول الأحكام التي تقع إلى قيام الساعة، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه من عند علام الغيوب.

٣ - ومن دلائل الإعجاز أيضا: ما تضمنه القرآن من إشارات تدل على حدوث العالم، وبيان استحالة القول بالهية من تعثره الحوادث، وتتعاقد الأضداد عليه ودلالات ثبوت الصانع، ومحاجة اليهود، والنصارى، والمشركين، وبطلان القول بالطبائع من نحو قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّزٌ﴾ [الرعد: ٤] ودلالة إثبات البعث، وهو من الأمور الغيبية.

وبعد ذلك يتكلم عما هو راجع إلى شريعة الإسلام فيقول: إن مدار أمور الدين والملة في جميع الأديان يكون متعلقا بالاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاج، والآداب الحسنة، والشيم الحميدة، وقد أتى محمد بكل هذه الأمور بما تتعجب منه العقول الصحيحة، وتقدره أجل التقدير.

ويتحدث بالتفصيل عن كل أمر من الأمور السابقة، وبعد ذلك يقول بالحرف: — وبالوقوف على ما تقدم عرف أنه عليه السلام كان صادقا فيما ادعاه من رسالة ربه معرفة لا يشوبها شك، ويعتبر الموانع عن الإزعاج لدعوته عليه السلام ترجع دائما إلى أمور منها: أ — العصبية الجنسية. ب — الأنفة المانعة من اتباع الغير. ج — العادة والإلف والهوى. د — الكسل عن لوازم التكليف.

وبعد ذلك يتحدث عن خواص النبوة ويجملها في قسمين الأول: لتمهيد أمرها وتوطيد أساسها. والثاني — لتربية قواها.

ويقسم الأول إلى قسمين. أحدهما — الاختيار الجنسي، ويتوفر فيه الشرف. والثاني — توفر القوى الفاضلة فيه، وإبعاد العلل عنه، فلقد كان ﷺ كامل العقل، والخلق، والخلة.

أما القسم الثاني فيقسمه إلى قسمين: الأول — اتصال مواد الوحي به، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ [الضحى: ٣] والثاني — تنبيهه عن مواقع الزلل مثل قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

والخواص كلها بأقسامها توفرت في نبينا محمد ﷺ.

ويختم كلامه في النبوة معتذرا عن الإطالة التي أخرجته عن المنهج الذي اشترطه إلا أنه يبين السبب الدافع إلى ذلك وهو الإلحاد الذي يقول عنه: (إنه تفتش في زمانه، وطعن بعض الخلفاء في أمور النبوة).

الكلام في إثبات كرامات الأولياء:

يبين النسفي أن المعتزلة يمنعونها حتى لا يلتبس الأمر بالنبوة، ولأنه لا فائدة لها.

أما أهل الحق: فيثبتونها؛ لوجود أخبار كثيرة بذلك مثل صاحب سليمان، الذي أتى بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، ومثل رؤية عمر لجيشه بنهاوند، وهو يقف على المنبر بالمدينة حتى قال: يا سارية الجبل، وسمعه سارية.

وبعد أن يذكر أمثلة كثيرة لذلك يناقش كلام المعتزلة، ويبين أن الهوى هو الذي ساقهم إلى ما قالوا، فلو أمعنوا النظر لعلموا أن كرامة الولي هي معجزة للرسول، إذ هي دليل على صدق عقيدة الولي، وعقيدته هي ما جاء بها الرسول.

ثم يفرق بين المعجزة والكرامة، ويبين أن الناقض للعادة ينقسم إلى أربعة أقسام: أ — معجزة: وهي خاصة بالرسول. ب — كرامة: وهي خاصة بالأولياء. ج — معونة: وهي خاصة بالصالحين المؤمنين. د — إهانة: وتكون لمُدَّعي الألوهية أو النبوة.

مسائل التعديل والتجوير:

الأصل في هذه المسألة: مسألة خلق أفعال العباد، وعلى هذا فالجبرية يقولون: إنه لا فعل للعبد في الحقيقة، وما سواهم يقولون: إن العبد مكتسب عامل ولا يسمى فاعلا، والفاعل في الحقيقة هو الله. وعلى هذا فمن موجد أفعال العباد؟
القدرية يقولون: العبد ولا صنع لله.

أما أهل الحق فيقولون: لا خالق إلا الله تعالى، والعبد مكتسب وفاعل. وسار معهم أهل الحديث، والنجارية، والكرامية.

ثم لما كان العبد فاعلا ومكتسبا لابد أن له قدرة واستطاعة إذ لا فعل بدون القدرة، والكسب إنما يمتاز عن الأفعال الضرورية بالاستطاعة، وعلى هذا فإن النسفي يقول: نتكلم أولا في القدرة والاستطاعة، ثم نرتقي إلى الكلام في خلق أفعال العباد.

الكلام في الاستطاعة:

يعرف الاستطاعة بما عرفها به الكثير من المتكلمين مثل الأشعري والباقلاني بأنها: القدرة، والقوة، والطاقة، وكلها معان متقاربة، ويقسمها إلى قسمين:

١- سلامة الأسباب وصحة الآلات وهذه تتقدم الأفعال وهي من نعم الله سبحانه وتعالى. وهي تحد بالتهيؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار.

٢- فهو معنى يتعذر حده وهو عرض يخلقه الله تعالى للحيوان ليفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علة للفعل.

ثم يدلل النسفي على وجود الاستطاعة، وانقسامها إلى هذين القسمين، فعن القسم الأول يستشهد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَرِيتَ أَنْ يَقْطَعَ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] والمراد هنا سلامة الأسباب والآلات.

ويستشهد للقسم الثاني بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات، لأنها كانت ثابتة. وهذا موجب للذم، لأنه تضييع للقدرة المعطاة من الله تعالى.

وبعد أن يدلل على وجود الاستطاعة بقسميها يقول: إنه بهذا يبطل قول من يقول لا استطاعة للإنسان وراء ذاته بل مستطيع بنفسه. كما قال النظام وعلى الأسواري، والأصم، وكذا قول من يقول: إنه لا استطاعة غير سلامة الأسباب والآلات.

وكذا قول ضرار، وحفص الفرد: بأن الاستطاعة بعض المستطيع، لأن الاستطاعة عرض، والقول بكون العرض بعض الجسم محال.

ويسأل هل الاستطاعة متقدمة على الفعل أم مقارنة له؟

وهل هي صالحة للضدين أم لا؟

ويجيب على ذلك: بأن الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب، وصحة الآلات متقدمة على الفعل وهي صالحة للفعل وضده بلا خلاف بين من يثبتون الاستطاعة. أما الاستطاعة الثانية بمعنى القدرة فالمعتزلة يقولون بتقدمها على الفعل ويستحيل اقترانها به.

أما النسفي وأصحابه، والنجارية، والأشاعرة فيقولون: إنها تكون مقارنة للفعل ومحال تقدمها عليه.

وعلى هذا فإن المعتزلة يقولون بأنها صالحة للضدين.

ومن يقول بالاستطاعة مع الفعل منهم من قال مثل أبي حنيفة إنها تصلح للضدين على البذل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من الإيمان لصلحت له بدلا من صلاحها للإيمان.

أما الأشعرية فإنهم يقولون: إن الاستطاعة لا تصلح للضدين.

ويمكن أن يفسر هذا بأن الماتريدية اتفقوا مع الأشاعرة في أن الاستطاعة مع الفعل واتفقوا مع المعتزلة في أنها تصلح للضدين.

لكن النسفي يقول إنه يظهر أن أبا منصور الماتريدي يميل إلى أنها لا تصلح للضدين وعلى هذا يكون متفقا مع الأشاعرة.

ثم يبدأ النسفي في مناقشة الخصوم مناقشة تبطل آراءهم، وتبين أن فهمهم للآيات قاصر، وأن شبههم العقلية تدل على تناقضهم، وأن الأعراض يستحيل بقاؤها، وأن الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلة من المعلول، وخلو العلة عن المعلول ممتنع.

وأبو هاشم يقول بخلوها عنه أبد الدهر، أما أهل نحلته من المعتزلة فيقولون بخلوها عنه زمانا واحدا، وكل ذلك باطل، ويقول النسفي: إن — المحققين من أئمتهم أبوا تقدم الاستطاعة على الأفعال، لما فيه من القول: بخلو العلة عن المعلول زمانا، وكذا قالوا باقتران المعلولات بعلاها، ولم يجوزوا تقدم العلل عليها.

وقد اجتمع أهل القبلة على سؤال الله المعونة والتوفيق في كل لحظة، ولو كانت قدرة الطاعة معطاة للإنسان قبل ذلك لم يكن للطلب معنى، وأدى — ذلك إلى بقاء العرض.

وببين أدلته بالتفصيل على وجوب مقارنة الاستطاعة للفعل، وليس قبله، ويقول: إن القول بتقدم القدرة على الفعل يوجب استغناء العبد عن الله وقت الفعل، والقول به كفر، وقد تعرض الشيخ أبو منصور لهذا في حديث طويل ملخصه: أن إعطاء القدرة قبل الفعل خروج عن الحكمة، ولا يليق ذلك بحكمة الله.

وقد تعلق المعتزلة بآيات تثبت سبق القدرة للفعل، ويقول النسفي في ذاك: إن المقصود بهذه الآيات الاستطاعة الأولى التي هي سلامة الأسباب والآلات، وهو متفق معهم في ذلك، أما ما عدا ذلك فلا.

ويسأل النسفي هل تصلح القدرة للضدين؟

ويجيب بأن الدلائل التي تثبت أن القدرة صالحة للضدين منها: إن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب. ومنها: أن القدرة لو لم تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق. ومنها: أن كل ما يحصل به شيء، ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالتلج الذي يحصل به التبريد لطبعه، وذلك قول بالاضطرار.

أما القائلون بأنها لا تصلح للضدين، وأن قوة الطاعة غير قوة المعصية — فيستدلون بأن قوة الطاعة هي التوفيق، وقوة المعصية هي الخذلان، ويعرض كلامهم بأمانته ويناقشهم.

الكلام في خلق أفعال العباد:

وبعد ذلك يبدأ في الحديث في مسألة خلق أفعال العباد فيقول: **إِنْ جَهَّمَا جَعَلَهَا** لله، وليس للعبد فيها شيء، وإضافتها للعباد مجاز، وهذا هو القول بالجبر. أما المعتزلة: فجعلوها للعباد، وقطعوا تدبير الله عنها بالكلية.

وذهب عبد الله البصري: إلى أن الله ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازاً، وإنما الخالق في الحقيقة هو العبد.

ثم يقول: **إِنْ** الذي دفع الجبرية وهم أصحاب جَهَّم، والقدرية وهم المعتزلة إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية اتفاقهم على مقدمة كاذبة وهي: أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال، وذلك كما هو في الشاهد، ويبين فساد قولهم.

ويقول: **إِنْ** مذهب أهل السنة الجماعة: أن الأفعال للخلق، فإنهم بها صاروا عصاة أو مطيعين، وأنها مخلوقة لله، مكتسبة للعبد، وقد نفوا إحالة تعلق قدرتين بمقدور واحد، ونفوا الضرورة عن أفعالهم، ويستفاد من هذا ثبوت العدل ونفي الظلم، وإثبات الفضل لله، ويستفاد أيضاً أن الله موصوف بما وصف به نفسه، كما قال تعالى: ﴿خَلَقْتُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

والأشعري يقول: أن ما هو مقدور العبد لا يسمى فعلاً، وإنما كسباً كما لا يسمى خلقاً، وهذا هو وجه المخالفة بين الماتريدية والأشعرية، ويقول: **إِنْ** قول الأشعري امتناع عما أطلقه الله بقوله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧].

وجميع المتكلمين يقولون: أفعال العباد، بل إن الأشعري نفسه يقول (باب خلق أفعال العباد) وهذا تناقض عنده.

ومع هذا فإن النسفي يقرر أن الاختلاف بين الماتريدية والأشعري اختلاف في العبارة، وليس اختلافاً حقيقياً.

ثم يبين وجوه بطلان قول الجبرية بدلالة السمع، والعقل، والضرورة، ويعرض شبه المعتزلة، ويردها، وهي الشبه التي يلخص بعضها الشاعر المعتزلي في الأبيات التالية:

لا تعدوا أفعالنا التي نذم بها	إحدى ثلاث خصال حين نحصيها
إما نفرد مولانا بصنعتة	فيسقط اللوم عنا حين نأتيها
أو كان يشركنا فاللوم يلحقه	إن كان يلحقنا من لائم فيها
وَلَمْ يَكُنْ لِلآلَةِ فِي خَلْقَتِهِ	صنع فما الذنب إلا ذنب جانيها

وكذلك هم يقولون باستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، كما في الشاهد.

وفي رده على تعلقهم بالنقل في الآية الكريمة: ﴿فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١٤) [المؤمنون: ١٤] يقول: الخلق يذكر ويراد به التقدير، والتصوير دو الإيجاد والاختراع، وبهذا يجوز أن يسمى العبد خالقا.

وفي رده على شبههم العقلية يثبت استحالة قدرة التخليق لغير الله، ويبين أن العبد له فعل، وإن لم يكن له قدرة التخليق، وليس بمضطر فيه، وأن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات، دون الممتعات وذلك من جهتين مختلفين.

وبين أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، ويذكر حقيقة الشرك.

إثبات قدرة التخليق لغير الله محال:

يقول: إنه لا بد لثبوت قدرة التخليق من شرط، بانعدامه يعدم التخليق، ويتركز هذا الشرط في قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (١٣) [الملك: ١٣]، ومعنى هذا ثبوت علم الخالق بالمخلوق في حال عدمه أي قبل وجوده، وهذا الشرط منعدم في الإنسان، فإن الإنسان لا يقدر عقله كيفية خروج الشيء من العدم إلى الوجود، وإذا كان الأمر كذلك فإن العبد فاعل لما هو مخلوق له، وليس بخالق.

والعقل يشهد بأن العبد ليس له قدرة التخليق، وذلك لأن أفعال العباد لا تخرج على ما يقصده العبد من الوصف لفعله، بل تخرج على ما يضاد ذلك الوصف، ولو كان العبد له قدرة الاختراع لأوجد الفعل على ما يريد، من الوصف، وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده دل أن الموجد لذلك غيره، وهو الله عز وجل.

وأن إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي إلى المحال، من ذلك المحال مثلاً أنه يؤدي إلى القول بتعجيز الله، أو كونه ممنوعاً. كما يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين على توحيد الصانع، وتعجيز الموحدين عن إثبات وحدانية الصانع، ومنها: أن وجود محدث لم يوجد، الله تعالى يؤدي إلى كون العالم بصانعين، ومن ذلك وقوع التشابه بين فعل القديم والمحدث، وكذلك يؤدي إلى عبادة غير الله. ويشرح النسفي كل هذا بالتفصيل.

ثم يتحدث بعد ذلك مثبتاً أن العبد له فعل، وليست له قدرة التخليق، ويذكر اعتراضات المعتزلة ببطان إياها.

وإذا ثبت بالدليل استحالة قدرة التخليق للعبد، وثبت أن له القدرة على الفعل عرف جواز دخول مقدر واحد تحت قدرة قادرين، وهو يسلم مع المعتزلة أن قدرتين لا تجتمعان على المقدر الواحد من جهة الاختراع، وكذا من جهة الاكتساب، أما منشأ الخلاف فهو تعلق قدرتين بمقدور واحد على جهة الاختراع والاكتساب فإن قدرة الله على المقدر هي الاختراع، وقدرة العبد على نفس المقدر هي الاكتساب.

وبهذا يثبت أن العبد ليس بمجبور، وأن له فعلاً، وأن قدرته متعلقة بمقدوره وهو فعله، ويفرق بين الكسب والخلق فيقول: كل مقدر وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما، وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما ليس بآلة فهو خلق، وقيل: ما وقع المقدر به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما ليس كذلك فهو كسب.

ويناقش المعتزلة في اعتراضاتهم، ليثبت أن الإنسان فاعل على سبيل الكسب، وأن الله فاعل على سبيل الاختراع، لأن الله تعالى متفرد في فعله بخلاف العبد.

إيجاد القبيح ليس قبيحًا:

ثم بعد ذلك يبين فساد قول المعتزلة: أن إيجاد القبيح قبيح، فيقول: إن أهل الحديث يقولون: إن القبيح ما ورد النهي عنه، والله سبحانه فيما يفعل ليس عليه نهى، ولم يتجاوز حداً له، ولا رسماً رسم له، فلم يكن فيما يفعل سفهاً، ولا فعله قبيحاً، وكما أن القبيح ما يعود به على فاعله الضرر المحض، والله تعالى لا يعود عليه بأي فعل ضرر، فلا يكون خلقه الكفر قبيحاً.

ويقول مشايخ الماتريدية: كل ما له عاقبة حميدة فهو حكمة، وما ليس كذلك فهو سفه، ولا شيء يعود إلى الله، فلا سفه، وكل أفعاله حكمة.

حكم في خلق الكفر والمعاصي:

والله تعالى في خلق الكفر، والمعاصي حكم بالغة منها: وجود الحسن والقبح، يدل على كمال قدرته في خلق المتضادات. ومنها: أنه حين يخلق الخير والشر، لا يفعل عن حاجة، ولا لجلب نفع، أو دفع مضرة. ومنها: أنه بذلك يظهر للناس جميعاً أنه غنى عن خلقه، عزيز بذاته، ومنها: أنه تعالى لما علم أن بعض عباده يعصونه فيما يأمره، ويكفرون بنعمه، وأنه يعذبهم في النار كان تعالى بتخليقه ذلك فيهم عند اختيارهم لأنفسهم موجداً ما فيه تحقيق علمه، وتقرير عدله عند تعذيبه إياهم، وهذه عاقبة للفعل حميدة.

ويتحدث بإسهاب عن الحسن والقبح، مثبتاً أن كل ما صدر عن الله سبحانه فهو حسن وهو حكمة، وينطلق بعد ذلك ليقول: إن أفعال الخلق كلها مخلوقة لله، وهذا يؤدي إلى أن العباد ليسوا شركاء لربهم، فإن الشرك نوعان: شرك يثبت فيه المشرك لله شريكاً في خلق العالم مثل المجوس، وشرك يثبت فيه المشرك شريكاً لله تعالى في استحقاق العبادة مثل عبدة الأصنام.

وإذا كان الله هو خالق كل شيء، وليس في احتياج إلى أحد، كان وحده

المحمود، وكان عين ما هو مقدور الله، مقدور العبد بإقداره إياه، وما هو مقدور العبد، مقدور الله بخلقه، وهذا يعني في قول النسفي: أن المعتزلة هم الذين أثبتوا شركاء الله.

ويشدد النسفي في نعت المعتزلة قائلاً: إنهم أشر من المجوس لوجهين: أن المجوس أثبتوا لله شريكا واحداً، أما المعتزلة فقد جعلوا كل ما فيه حياة شريكا لله، ومن جهة أخرى أن المجوس أرادوا بإثبات الشريك تنزيه الله عما هو عندهم سفه، وأضافوا إلى الله الخير، وإلى أهرمن الشر، أما المعتزلة فقد أضافوا كل ما هو حسن أو قبيح إلى غير الله.

وفي النهاية يقول: إن الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى مجلد ضخم مثل تبصرة الأدلة. ويلخص الأمر فيها يلي:

أن إنكار تخليق أفعال العباد إما أن يكون لما لا دلالة عليها أو للإحالة أو لما في القول به من إيجاب الضرورة وامتناع التكليف، وبعد هذا التردد يقول:

إن كان إنكارهم لعدم الدلالة فقد أقمنا الكثير من الدلائل العقلية والسمعية.

وإن كان إنكارهم للإحالة فيطالبون بدليلها، ولا دلائل معهم سوى الوهم، وإن كان إنكارهم لما فيه من إيجاب الضرورة فقد أجبنا عن ذلك ودفعنا الشبه، وثبت في النهاية أن الفعل يتعلق بالله سبحانه على طريق الخلق أي الاختراع، وبالعبد على طريق الاكتساب. وهذا يؤدي إلى أن العبد مختار، وليس بمضطر.

الكلام في إبطال القول بالتولد:

سبق الكلام في أن الله سبحانه هو الخالق لأفعال العباد، والعبد ليس إلا مكتسباً، وعليه فإن ما يوجد من الألم في الحيوان عقيب ضرب الرجل إياه، وهو ما يسمى بالأفعال المتولدة ليس بفعل للعباد كما يقول المعتزلة، وليست الأفعال المتولدة (م٧ - تبصرة الأدلة ج١)

فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة كما يقول النظام، أو بإيجاب الطبع كما يقول القلانسي، وذلك لأن الإيجاب على الله قول باضطراره، وكذلك قول ثمامة بن الأشرس: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها قول باطل، لأنه بذلك يسد على نفسه إثبات طريق الصانع حيث جوز بذلك خروج بعض الأفعال المحكمة المنقنة من العدم إلى الوجود من غير تخصيص، وهذا يعني التعطيل المحض.

ويقيم النسفي أدلته على إبطال القول بالتولد، وذلك لأن من يقول به يثبت الاختراع لغير الله، وهذا مستحيل، ثم يعرض لشبه المعتزلة ويفندها مثبتاً أن الأفعال كلها مخلوقة لله، وأن القول بالتولد يؤدي إلى وجود شركاء لله تعالى الله عن ذلك.

الكلام في الآجال:

يتحدث النسفي عن المقتول هل مات بأجله أم قطع عليه أجله؟ فيثبت أنه ميت بأجله، وما يخلق الله فيه من المعنى المنافي للحياة مفعولُ الله تعالى، وليس بفعل للقاتل، وهو الموت، والقتل فعل القاتل قائم به، ليس بحال في المقتول.

ثم يعرض آراء المعتزلة، ليبطل الخارج منها عن رأي أهل السنة والجماعة مثل من يقول: المقتول مقطوع عليه أجله، وكان يمكن أن يعيش أكثر من ذلك.

ويستدل النسفي بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: ٦١] وبحديث: (إن أحدكم ليطلبه رزقه كما يطلبه أجله) وبحديث: (رزق العبد وأجله يكتب على جبهته وهو في بطن أمه....).

الكلام في الأرزاق:

ويتحدث في مسألة الأرزاق فيبين أن كل شخص يستوفي رزق نفسه، ويأكله حالاً كان أو حراماً، خلافاً للمعتزلة الذين يقولون من الجائز أن لا يأكل الإنسان رزق نفسه، بل يأكل رزق غيره، كما يأكل غيره رزقه، ويجوز النسفي ذلك إذا حُمِلَ الرزق على التملك.

ويعرف الرزق ويقول في النهاية: إن الشيخين الرستغني، وأبا إسحاق الأسفراييني قالوا: إن الخلاف في العبارة. وهو يرى أن هذا هو الصواب.

ويعرف النسفي الرزق بأنه الغذاء، فما قدره الله تعالى ليكون غذاء لفرد لا يأكله أحد أبداً.

ما يصح دخوله تحت إرادة الله:

يقول النسفي: إن كل شيء حدث بإرادة الله، وعلى هذا فكل شيء يقع تحت إرادته تعالى.

ثم يعرض آراء المعتزلة، ويقول: الأصل عندنا أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى، على أي وصف كان، ثم ما كان في ذلك طاعة فهو بمشيئة الله، وإرادته، ورضاه، ومحبته، وأمره، وقضائه، وقدرته، وما كان معصية فهو بمشيئة الله، وإرادته، وقضائه، وقدره، وليس بأمره، ولا برضاه، ولا بمحبته.

وهنا يذكر اختلافاً بين الماتريدية، والأشاعرة وهو هل المحبة والرضا بمعنى الإرادة أم لا؟

يقول الماتريدية: لا، ويقول الأشاعرة: نعم.

ويقول: إن الإرادة موافقة للعلم، وعند المعتزلة موافقة للأمر. ثم يعرض بعض الأقوال فيقول: قال عبد الله بن سعيد القطان: إن الله تعالى يريد حدوث كل ما علم حدوثه، ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونه. "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن".

وقد اختار الأشعري القول عند التفصيل أن لا يقتصر على القول: أن الله سبحانه أراد الكفر، والزنا بل أريد عليه قرينة، فأقول: أراد من الكافر الكفر كسبا له قبيحا منه، مذموماً.

ويقول النسفي: إن رأى الأشعري قريب من رأي أبي منصور الماتريدي،

ولا خلاف بينهما، فأبو منصور يحدد في هذه المسألة وجهين: الأول: الإطلاق على المفهوم من الإرادة، والثاني: منع الإطلاق إذا لم يفهم مراد السائل. ثم يقول: إن هذه المسألة هي عين مسألة خلق أفعال العباد، وقد بينا أن — خالقها كلها هو الله تعالى، وما هو دليله هناك، فهو دليله هنا.

ويبدأ في الرد على شبه المعتزلة النقلية والعقلية فمن النقلية قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] ومن العقلية قولهم: مريد السفه سفيه اعتبارا بالشاهد، ومريد الكفر كافر في الشاهد، فكذا في الغائب.

وبعد رده يذكر لتأكيد كلامه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّامُتْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] فقد دلت الآية أنه أراد منهم أن يزداد الإثم، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] أي أراد منهم ما به يصيرون لجهنم.

ويقول: إن المعتزلة تزعم: أن اللام في الآيتين لام العاقبة، لا لام — التعليل، ويرد قولهم هذا قائلا: إنما يتصور أن يريد أحد من آخر ما لا يكون منه أن لو كان الفاعل جاهلا بالعواقب، فأما من لم يجهل العواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقته أنها لا تكون على ما يريد، وهل يفعل هذا إلا سفيه — تنزه الله عن ذلك — واستعمال لام العاقبة فيمن يجوز عليه الجهل.

ثم يقول: أنه تعالى لو شاء من الكافر الإيمان، والكافر شاء من نفسه الكفر ثم كان الكفر دون الإيمان، لتعطلت مشيئة الله، وكانت مشيئة الكافر أنفذ من مشيئة الله، ومن أول الدلائل على عجز الملك وضعفه أن يقع في ملكه ما لا يشاء ويشاء أشياء فلا تقع، ووصف الله بذلك محال.

وهذا الكلام يرد على دلالة التمانع بالإبطال، ويؤدي إلى جعل مذهب الثنوية

صحيحاً، وبعد أن يستطرد في تدعيم رأيه، وإبطال كل اعتراضات المعتزلة وشبههم.

يرد على ما تعلقوا به من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فيقول: إن كثيراً من أهل التأويل قالوا: معناه إلا ليكونوا عباداً لي، وهذا في الكافر والمؤمن، لا أن يقيدونه بفعلهم الاختياري، وهذا يجعل الآية جارية على العموم، وإجراؤها كذلك أولى من إجرائها على الخصوص، ومنهم من يقول: إلا لآمرهم بالعبادة، فلو حملت الآية على هذا لم يبق للخصم أي متعلق، حتى ولو سلمنا أن المراد منها العبادة، إلا أنه خص منها الصغار، والمجانين لعدم التكليف، فيخص المتنازع وهم الكفرة، وتبقى الآية محمولة على من علم منهم الإيمان.

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقولهم: إن الكفر أعسر العسر يجب على ذلك أن هذا خطاب للمؤمنين بقوله يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام.

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] وذلك على لسان المشركين.

يقول النسفي: مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر، لا حقيقة المشيئة.

ويرد بعد ذلك على شبهتهم العقلية وهي أن مزيد السفه سفیه، ومزید الکفر کافر اعتباراً بالشاهد. فيقول: إرادة ما لو كان لأوجب زوال ربوبيته، وإرادته أن لا يكون ما لو يكن لزال ألوهيته، وقد مر أن الأشعري قال: السفه ما نهى عنه، وفي الشاهد مزید السفه منهي عنه فكان به سفيهاً، وفي الغائب لا نهى فلم يكن سفيهاً، وعندنا: أن السفه ما لم يتعلق به عاقبة حميدة، فلو تعلقت بإرادة السفه لما كانت سفهاً، ويضرب لذلك مجموعة من الأمثلة تؤكد كذبهم وتدعم رأيه.

الكلام في القضاء والقدر:

وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي خلق الأفعال، ثبت أنه تعالى قضى تكونها وقدرها على ما هي عليه من حسن وقبح.

ويعرف النسفي القضاء كما عرفه غيره بمجموعة من التعاريف، منها: الأمر، ومنها: الفراغ، ومنها: الفعل، وهو ما اختاره النسفي، إذا فالقضاء هو الفعل مع الإحكام، وعلى هذا فكل شيء بقضاء الله أي بفعله وخلقته وتكوينه.

ثم يعرف القدر بوجهين: الأول: الحد الذي يخرج عليه الشيء من حسن أو قبح من خير أو شر، وهذا يكون أزلاً، يقول تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

والثاني: بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب — والأول قائم في أفعال الخلق، والثاني لا يبلغه علمهم.

ثم يقول: إن المعتزلة يقولون: إن الله تعالى لا يقضي الكفر، لأن قضاءه حق وصواب.

ويرد عليهم بقوله: إن الكفر مقضي الله وليس بقضائه. وقضاؤه حق أما مقضيه وهو الكفر فباطل، وقضاء هذا المقضي صواب لما فيه من الحكمة.

ويبين احتجاج المعتزلة ويناقشهم. ثم يقول: لا عذر لأحد في التخليق والإرادة والقضاء والقدر، لأن هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا، بل فعلوا ما فعلوا مختارين، فصار خلق الأفعال وإرادتها والقضاء بها وتقديرها كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال ولا تقع بدونها، ولم يصر تخليق شيء من ذلك عذراً، لأنه لا يوجب اضطرارهم ولأنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل.

الكلام في الهدى والإضلال:

ويبين كذلك على خلق أفعال العباد مسألة الهدى والإضلال، لأن كل شيء مخلوق لله تعالى، فلا هتداء من الله والإضلال من الله، وهذا بخلاف قول المعتزلة،

لأنهم يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وعليه فإن في رأيهم ما أضيف إلى الله من الهداية أي بيان طريق الدين، ومن الإضلال أي خلق الآلات التي بها يرتكب العبد الضلال. ويعرض النسفي لتفسيرات كثيرة للمعتزلة في هذا الشأن.

ثم يدلل على بطلان كلامهم بعدد من الأدلة: منها قول تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] فلو كان المراد الدعوة وبيان الطريق فينبغي أن يقال كل من دعاه الله للإيمان ويبين له الطريق فهو مشروح الصدر، فيصير قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ صَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] باطلا كذبا. وهو كفر.

الكلام في الأصلح:

يقول أهل الحق: إن في مقدور الله تعالى لطفًا، لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارًا، وإذا لم يعطهم لم يكن بخيلا ولا ظالما، وإعطاء اللطف منه تعالى يكون تفضلا ولا يجب عليه شيء.

أما جمهور المعتزلة فإنهم يدعون أنه ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا، ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل لكان سفيها بخيلا، وغاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه.

أما بشر بن المعتمر فيقول بما هو قريب من أهل الحق ولهذا كفرته معتزلة البصرة — ثم يعرف النسفي الأصلح عند معتزلة بغداد بأنه الأصلح في الحكمة والتدبير، وعند بعض البصريين، الصلاح هو النفع والأصلح هو الأنفع.

ثم يعرض لدليل المعتزلة الذي يؤكد قولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى ويناقشه.

ثم يقدم أدلة أهل الحق من القرآن والوجود وإجماع أهل الأديان، وأخيرا الدليل العقلي. فمن القرآن مثلا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾

[السجدة: ١٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ مَدَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أما الوجود فإن وجود الكفر والمعاصي وهي مخلوقة لله كما هو رأي أهل السنة وهم يتضررون بها فلم يكن إيجادها إذا مصلحة لهم.

ويتحدث أثناء ذلك عن تناقض المعتزلة حينما قالوا باللطف.

أما الدليل من الإجماع فقد أجمع أهل الأديان والمسلمون على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة للطاعات والعصمة عن المعاصي، والأمر هنا لا يخلو كما يقول النسفي: إما أن يكون ما سألوا من المعونة آتاهم الله، أو كان لم يؤتاهم؟ فإن كان آتاهم، فسؤالهم سفيه، جل ربنا أن يأمر عباده بالاشتغال بما هو سفيه.

وإن كان لم يؤتاهم — لا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتاهم، أو كان لا يجوز. فإن كان الثاني بل يجب عليه ذلك، كان منحه ظالما مانعا حقا مستحقا، وكان السؤال والدعاء كأنهم قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك. ومن يقول بذلك أو يجيز القول به فهو كافر. وإن كان الأول: فقد بطل مذهب المعتزلة لأن الله يكون بذلك شريكا في فعل العبد ويستمر النسفي في حديث طويل عارضا دليله العقلي بإسهاب ومناقشا اعتراضات وأدلة المعتزلة مناقشة عقلية، يحق لجيلنا أن يقدرها، وأن ينظر إليها ليقف على العمق الفكري الذي كان عليه السلف الصالح حتى يتمكن هذا الجيل من العودة إلى ما كانوا عليه، وبالعودة وحدها يكون الانتصار على التيارات الإلحادية ورفع راية الإسلام عالية كما رفعها الأجداء من السلف الكرام.

وفي النهاية يقول النسفي: إن حاصل هذه المسألة عند المعتزلة أن الله تعالى لا مشيئة له في فعله ولا اختيار بل هو مجبور على فعل ما هو الأصلح للعباد، وليس الله في رأيهم بمحسن ولا متفضل لأنه في فعله يقضي حقا مستحقا عليه على وجه يصير منعه ظالما.

تعالى الله عما يقولون، فهم بذلك يكذبونه في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [آل عمران: ٧٤] وهو بذلك غير مستوجب شكرا لأنه يقضي حق الغير... وهم أيضا يحدون من قدرة الله لأنهم يجعلونه غير قادر على فعل أصلح مما فعل.

وكلامهم في الصلاح والأصلح يؤدي إلى ضلالات أكثر وأكثر.. تعالى ربنا عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الكلام في القدريّة:

يقول ﷺ: "القدريّة مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم".

ورواه الحاكم في المستدرک ج ١ ص ٨٥ من حديث ابن عمر عنه ﷺ،
ورواه أبو داود في سننه ج ٢ ص ٥٢٤ من حديث ابن عمر.

ويذكر أحمد بن حنبل في مسنده ج ٢ ص ٢٧٩ من حديث ابن عمر قال رسول الله ﷺ: "إن لكل أمة مجوساً وإن مجوس أمتي المكذبون بالقدر... " فمن هم القدريّة؟ يقول النسفي بأنهم المعتزلة. إلا أن المعتزلة ينفون عن أنفسهم ذلك يقولون: إن القدريّة هم الذين يقولون: إن القدر خيره وشره من الله. ويذكر النسفي أدلة المعتزلة على قولهم ويناقشها بطريقة منهجية سليمة، ويقول: إن وجه الكشف عن المراد بهذا الاسم هو النظر في المقالات ليظهر الموافق للمجوس في قوله من المخالف لهم. ثم يذكر بعض وجوه المشابهة بين المعتزلة والمجوس في أفكارهما من ذلك مثلاً قول المجوس: كان الله ولا شيء معه ثم حدثت منه فكرة ردية فحدث إبليس فخلق الله الخير وخلق إبليس الشر، والمعتزلة يقولون: كان الله ولا شيء غيره ثم حدثت إرادته من غير أن كان الله تعالى في حدوثها إرادة أو اختيار وكان بها جميع العالم.. وهنا تكون المشابهة بينهما.

والمجوس جعلوا الله تعالى وغيره خالقين للعالم وكذا المعتزلة..

والمجوس يأبون دخول ما هو قبيح تحت قدرة الله وكذا المعتزلة.

وهو في عرضه لوجوه التشابه بين المجوس والمعتزلة يجعل المجوس أحسن من المعتزلة نأخذ ذلك من هذه العبارات:

أ- المجوس أثبتوا لله شريكا واحدا أما المعتزلة فبقولهم: إن الإنسان يخلق فعل نفسه؛ قد جعلوا كل إنسان شريكا لله أي أنهم أثبتوا شركاء.

ب- المجوس جعلوا الله خالق الخيرات أما الشرور فخالقها الشيطان، أما المعتزلة فقد نسبوا أحسن المحاسن لغيره، وجعلوا الله غير قادر على خلق فعل أصلح مما فعل بل جعلوه مجبورا بإيجابهم الأصلح عليه سبحانه.

وأحسن أن في هذا تجنُّ على المعتزلة فقد كان هدفهم أولا وأخيرا الدفاع عن الإسلام وإذا كانوا قد أخطأوا في التعبير فلا يعني هذا أن نكيل إليهم الاتهامات ونجعل المجوس خصماء الله أحسن حالا منهم.

وبعد أن يقيم النسفي أكثر من دليل على أن المعتزلة خصماء الله يقول: ليس على المنصف إلا أن يعود إلى كلامهم في أفعال العباد، ويقارنه بكلام أهل السنة ليقف على حقيقة مذهبهم.

الكلام في إثبات عذاب القبر:

أثبت جمهور الأمة عذاب القبر لورود السمع بذلك حيث قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا عُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ۖ﴾ [غافر: ٤٦] ولا يكون العذاب قبل القيامة إلا في القبر، وقد وردت أخبار كثيرة في هذا توجب العلم الاستدلالي من ذلك قوله عليه السلام: "استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه" وهو حديث صحيح ذكره الحاكم في المستدرک، وابن ماجه في سننه، والإمام أحمد في مسنده، ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة، والشوكاني في نيل الأوطار ج ١ ص ٨٢ من حديث أنس بلفظ "تنزها".

ثم إن النسفي يذكر أن بعض المعتزلة والجهمية ينكرون عذاب القبر، ولأمانة البحث فإنني لم أجد للمعتزلة والجهمية إنكارا لذلك، وقد بينت ذلك في موضعه من التحقيق مستشهدا بأقوالهم.

والنسفي كأبي باحث كلامي منصف يعتبر عذاب القبر من الأمور الممكنة فله تعالى أن يعيد للميت نوعا من الحياة مقدار ما يتألم أو يتلذذ أما أنا فأحسب أن الذي يموت هو الجسد أما الروح فإنها تكون في فترة شبيهة بالنوم بحيث تحس بكل شيء يأتي من الله مثل ما يحدث تماما بالنسبة للنائم حيث يعيش النائم في الحلم أشياء كثيرة لا يحسها من يجاوره في اليقظة. ولا يعني هذا أن جسد الميت لا يحس بالألم أو اللذة وإنما يعني أن تأثير الروح وسيطرتها على الجسد أصبح أقل مما كان في دنيا الناس.

والنسفي يستدل على وجود عذاب القبر أو نعيمه بقول سيدنا عمر للنبي ﷺ: "أو يكون معي عقلي؟" وقول الرسول عليه السلام له: "نعم" دليل على ما يحدث في القبر وهو دليل أيضا على أن الميت يعطى نوعا من الحياة.

ثم يذكر النسفي أن أبا الحسن الرستغني وأبا منصور الماتريدي اشترطا وجود نوع من الحياة ليحس بها الميت التعذيب أو الالتذاذ ثم يستدل لقولهما بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] ويقول سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤].

الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد:

ما هو اسم مقترف الكبيرة من أهل القبلة؟ وما هو حكمه في الآخرة؟ على هذا يجيب الإمام النسفي ذاكرة رأي أهل الحق أن من ارتكب كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف بالشرع فهو مؤمن، وحكمه أنه لو مات من غير توبة فهو بين مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، إلا أن ماله إلى الجنة.

ويذكر أن المرجئة تقول: إن أحدا من المسلمين لا يعاقب على كبيرة.

وأحسب أن هذا الكلام لو قارنته بموقفهم من الفريقين المتقاتلين في صفين وأن رأيهم أنهما مؤمنان إلا أن أمرهما في الآخرة إلى الله عز وجل يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ومن هنا فإني أخرج بنتيجة تخالف النسفي، وتقول: إن المرجئة في هذا مثل أهل السنة يجعلون مرتكب الكبيرة في الآخرة بين مشيئة الله.

والمعتزلة يسمونه فاسقا، وحكمه أنه في منزلة بين المنزلتين، ولو مات قبل التوبة خلد في النار ولم ينفعه إيمانه.

أما الخوارج فواضح أنهم يكفرونه ويقولون بأنه مخلد في النار، ويذكر الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة منافق.

ويبين النسفي أدلة كل فريق من المخالفين، وبعد ذلك يذكر أدلة أهل السنة التي تؤكد أن مرتكب الكبيرة مؤمن إلا أنه في الآخرة بين مشيئة الله عز وجل. من ذلك أن الإيمان هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب تكون الذات مؤمنة، لأن أهل السنة لا يثبتون الوساطة أما إذا انتقل التصديق إلى مرحلة الشك فهنا يكون الكفر. ويناقش النسفي رأي كل فريق على حدة ليبطله مثبتا أن المعتزلة هم الذين خالفوا الأمة بإحداثهم القول بالمنزلة بين المنزلتين. ثم إن الله سبحانه وتعالى أبقي اسم الإيمان مع وجود ما عليه الوعيد على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَلَنْ طَافَتَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] فلقد أطلق سبحانه اسم الإيمان عليهما مع أن فيهما حتما طائفة باغية. ثم إن الأمة أجمعت على الصلاة على من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم، من غير البحث في أحوال الميت هل ارتكب كبيرة أم لم يرتكب. ثم إن الله تعالى قد وعد بأن الحسنة بعشرة أمثالها، والمعتزلة لا يجوزون الخلف في الوعيد فكيف يجوزون الخلف في الوعد، مع أن الخلف في الوعد مذموم والخلف في الوعيد محمود؟ ثم إن على كلام المعتزلة فإن الله يجازي بالسيئة ما لا نهاية له من العذاب. وهو في الحسنة يبخل

في إعطاء مثلها - وهذا قمة المخالفة لنصوص القرآن وجعل القرآن متناقضا - تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا. ويذكر النسفي أن مرتكب الكبيرة المخلد في النيران هو المستحل لها والمستهين بأمور الشرع.

ويفرق النسفي بين الكفر وبين ما ارتكب من الذنوب الأخرى من ذلك:

أولاً: من عصى الله بنوع من الكبائر غير مستحل لها ولا مستهين بالشرع فهو مؤمن وما كان مستحلاً ومستهيناً فهو كافر لأنه منكر مكذب.

ثانياً: أن الكفر مذهب يعتقد للأبد أما غيره فهو مرتبط بوقت الكبيرة وهو غلبة الشهوة لا للأبد وفي عقيدته العزم على التوبة.

والنسفي يكفر الخوارج والمعتزلة لقولهم في مرتكب الكبيرة، مستدلاً على ذلك بأنهم يؤسوا من رحمة الله، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَا يَأْتِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧] ويدير حول كلامه هذا نقاشاً عقلياً ليؤكد رأيه في كفر المعتزلة والخوارج.

وأخالف الإمام النسفي في رأيه في هذا فإنه على رأي أهل السنة - والنسفي منهم - إن الإيمان هو التصديق وهو موجود لدى المعتزلة والخوارج، حتى لو اختلفنا في تعريف الإيمان، ورأيي في ذلك أن المعتزلة كان جل همهم الدفاع عن الإسلام ورد الضربات والشطحات العقلية الموجهة إليه من الفلسفات الأخرى بل والديانات الأخرى. ولقد كان هدف الخوارج من تكفير مرتكب الكبيرة هو أن يلتزم المسلمون بكل ما جاء به القرآن والسنة المطهرة، فهم فقط شددوا لأنهم رأوا الخروج عن العقيدة. وهم زلوا حينما كفروا الصحابة الأعلام - رضوان الله عليهم - لكنني أحسبها لهم سقطة عصبية، وأحسب أن جيلاً طاهراً من المسلمين يأتي لينقي المجرى الطاهر من كل الشوائب التي علقت به، معطياً كل اتجاه إسلامي حقه دون تكفير. وقول الله سبحانه وتعالى خير شاهد على ما أراه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٦] ويمكنني حمل تكفير النسفي للمعتزلة والخوارج في أنه لا يريد كفر الملة أو المعتقد وإنما كفر النعمة الذي هو كفر العصيان.

الكلام في إثبات الشفاعة

لما جاز أن يغفر الله لمرتكب الكبيرة على رأي أهل السنة، جاز له سبحانه أن يقبل الشفاعة من الرسل الأطهار والآباء وغيرهم.

ويذكر النسفي رأي المعتزلة بامتناعها، وذلك بناء على رأيهم في صاحب الكبيرة ويقدم أدلتهم منها قوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: ١٨] فمرتكب الكبيرة ظالم، والله تعالى لا يحب من أبغضه، والشفاعة تكون للمطيع لا للعاصي — كما أن الشفاعة لأهل الكبائر تجرئة للناس على الذنوب.

ثم يبدأ في مناقشتهم ليبطل أقوالهم، مستدلاً بقول الرسول ﷺ: "شفاعتي لأهل الكبائر في أمتي" والحديث صحيح رواه ابن ماجه في سننه من حديث جابر ج ٢ ص ١٤٤١ ورواه الحاكم في المستدرک من حديث أنس بن مالك ج ١ ص ٦٩.

ويقول: إن ما استدل به المعتزلة والخوارج من الأحاديث إنما يحمل على المستحل ويدعم كلامه بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق" والحديث صحيح رواه مسلم من حديث أبي نر ج ٢ ص ٩٤.

الكلام في الإيمان

ما هو الإيمان؟

يبدأ النسفي إجابة عن هذا السؤال بعرض مجموعة من تعريفات للإيمان قالت بها الفرق الكلامية ناسبا كل تعريف إلى صاحبه.

من ذلك القول بأن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وينسب هذا القول إلى أصحاب الحديث.

ومنهم من قال: إن الإيمان يكون بالقلب واللسان، وينسب هذا القول إلى كثير من طوائف المتكلمين، وعلى رأسهم الحنفية، والنجارية.

أما الكرامية وعبد الله بن سعيد وغيرهما فإنهم يقولون: إن الإيمان يكون باللسان فقط. وهناك طائفة الجهمية وغيرهم يقولون: إن الإيمان هو المعرفة.

ومنهم من قال: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو مروى عن أبي حنيفة وأبي منصور الماتريدي، والحسين بن الفضل البجلي، وأبي الحسن الأشعري. وقد اختار النسفي الرأي الأخير، وأخذ يقيم الأدلة على صحته. فالإيمان عند أهل اللغة: التصديق، وضده التكذيب.

والله سبحانه يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [هود: ٢٣] فالإيمان غير العمل. ثم إن الله تعالى خاطب من ارتكب المعاصي الموجبة للحدود باسم المؤمنين في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨] ويؤكد معنى التصديق أن الأعداء يلجأون إلى التصديق دون غيره عند معاينة العذاب نحو قول فرعون حينما أدركه الغرق: ﴿ءَاْمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ﴾ [يونس: ٩٠] أي صدقت، والله سبحانه وتعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب بعد ذلك الأعمال في نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

ثم إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق، والإقرار، والعمل فمعنى ذلك أنه إذا زال ركن من الأركان الثلاثة زال الإيمان مع أن المسلمين أثبتوا حكمه بمجرد الاعتقاد قبل وجود غيره من الأعمال.

ثم إن النبي ﷺ حينما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان أجاب: "أن تؤمن بالله وملائكته.. إلخ" أي أن تصدق، ولو كان الإيمان غير التصديق لكان مجيء جبريل ليلبس على الناس لا ليعلمهم وكان النبي مقصرا في الجواب.

وقول النبي حينما سئل عن أفضل الأعمال: "إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور" ففي كلامه عليه السلام مغايرة بين الإيمان، والجهاد والحج.

ويناقش النسفي كلام من قال بغير ذلك، ليبطله، ويدعم رأي أهل السنة والجماعة.

إلا أنني أحسب أن الإيمان: هو التصديق، والإقرار شرط أساسي لإجزاء الأحكام الدنيوية، وهو ما رأيته لأبي حنيفة في الفقه الأبسط، والفقه الأكبر.

ويبدأ النسفي بعد ذلك بعرض سؤال: هل يزيد الإيمان وينقص؟

ويجيب: إن الإيمان لا يزيد بالطاعات، ولا ينقص بالمعاصي، لأنه عبارة عن التصديق القلبي وليس فيه نقصان أو زيادة، بل فيه تصديق، وهو الإيمان، وتكذيب، وهو الكفر، وهذا خلافا لقول الأشاعرة حيث يجعلون الإيمان يزيد بالأعمال الصالحة وينقص بغيرها.

ويقيم النسفي الأدلة على ما ذهب إليه، ويناقش أدلة الآخرين، ليدعم رأيه بعد إبطال آرائهم.

ثم يتحدث عن العاقبة، فيذكر أن من حدث منه التصديق للحال فهو مؤمن، أما من يقول: إن العبرة بالعاقبة كنجدة الحروري من الخوارج، وأبي الحسن الأشعري فكلامهم لا أصل له.

وأرى أن الخلاف بينهما محصور فيمن آمن فترة ثم رجع عن الإيمان، ومات، فعلى كلام النسفي فترة الإيمان محتسبة له، أما الأشاعرة فلا ينظرون إليها والعبرة عندهم بحالته التي مات عليها.

ويتحدث في مسألة المشيئة فيقول: إن الإيمان هو التصديق البالغ حد الجزم، ولهذا لا يصح أن يقال فيه أنا مؤمن إن شاء الله، لأن الشرط هنا يدل على التوقف والشك، وليس على الجزم. فلا يكون إيماناً.

أما الأشاعرة فيقولون: لا نقول نحن مؤمنون على الثبات، بل نقول إن شاء الله. ويبطل النسفي كلام الأشاعرة مستشهداً بقوله تعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فقد شهد الله لهم بالإيمان، والقول بغير ذلك باطل، وبقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤] والإيمان تصديق.

الإسلام والإيمان:

ثم يتحدث النسفي عن الإسلام والإيمان فيقول بأن مفهومهما شيء واحد، وأنه لا مغايرة بين الإسلام والإيمان، فالإسلام جعل الأشياء كلها لله، والإيمان هو التصديق بأن كل شيء له ومنه سبحانه وهو رب كل شيء، والأسماء من قبيل المترادفات. فكل مسلم مؤمن، وكل مؤمن مسلم.

ويقول بعض الأشاعرة ومنهم الباقلاني: إن الإسلام غير الإيمان بدلالة قوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، وبحديث الإيمان والإسلام.

ويستدل النسفي على قوله: إن الإيمان هو الإسلام، وأنهما شيء واحد بأن أحدهما بدون الآخر يكون محالاً، يوضح ذلك أن من استجمع شرائط الإيمان تستبعد للعقول ألا يكون مسلماً، وكذا من أتى بكل شرائط الإسلام، وكذا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] والإيمان دين، فلو كان غير الإسلام لكان غير مقبول، وقوله تعالى: ﴿فَنُكْرُوكَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢] فالمسلم في أي قسم إذا لم يكن الإيمان هو الإسلام؟ والناس في عهد الرسول كانوا في أصناف ثلاثة: مؤمن، وكافر، ومنافق. فمن أيهم كان المسلم إذا لم يكن مؤمناً؟ ويناقش النسفي أدلة من يقول بأن الإيمان غير الإسلام ليبطلها، ويثبت رأيه.

الكلام في الإمامة:

يبدأ في موضوع الإمامة ببيان أهميتها، وضرورة تنصيب الإمام، لأنه هو الذي يقوم بشئون البلاد في السلم والحرب، ويحافظ على استقلالها السياسي، والاقتصادي والاجتماعي.

ويقول: إنه لا عبرة بقول من يقول: — إن الناس لو كفوا عن المظالم لأغناهم الأمر عن تنصيب إمام — ويستشهد في رده لهذا القول أن عصر الصحابة كان من أنزه العصور، ومع ذلك أسرعوا إلى تنصيب أبي بكر، فعمرو، فعثمان، فعلي، (م٨ - تبصرة الأدلة ج١)

ويؤكد المعنى السابق بقول الرسول ﷺ: "مَنْ مات وليس له إمام عامّة فقد مات ميتة جاهلية"، وعلى هذا فإن تنصيب الإمام واجب.

ويبين أنه لا بدّ من ظهور الإمام، وحضوره حتى يحصل المقصود منه، وهو بذلك يبطل قول الروافض القائلين بإمام غائب.

ولا يجوز تنصيبه أكثر من إمام في وقت واحد، لما فيه من تفريق كلمة الأمة، وإيجاد سبب للتنازع والتطاحن، إلا إذا وجد حاجز كبير يمنع من نصره البعض البعض الآخر. وإذا عقدت الإمامة لاثنتين في وقت واحد اختير أحدهما، أو يعقد لغيرهما ممن يصلح للإمامة، وهو بذلك يبطل قول الروافض الذين يثبتون إماما ناطقا، وإماما صامتا، وقول الكرامية القائلين بصحة إمامة على، ومعاوية في وقت واحد.

وعدد النسفي شروط من يصلح للإمامة، ومنها:

أ- أن الإمامة لا تكون إلا في قبيلة قريش، خلافا لقول الروافض بأنها لا تصلح إلا من بني هاشم، وخلافا لقول الراوندية القائلين بالوراثة.

ويؤيد رأيه هذا بقول الرسول عليه السلام: "الأمة من قريش"، والحديث صحيح رواه مسلم ج ١٢ ص ٢٠٢ من حديث جابر بن سمرة عن النبي ﷺ.

وبقصة ثقيفة بني ساعدة.

ب- يذكر النسفي الأوصاف التي لو توفرت في واحد صار أهلا للإمامة ومنها: أن يكون بلغ مبلغ المجتهدين في الفقه، وأن يكون عدلا، ورعا، وأن يكون مهتديا إلى وجه السياسات والتدابير، عارفا بمراتب الناس، في قمة الذكاء، جامعا بين الصرامة واللين، وأن يكون شجاعا.

ثم يقول: إن وجودها كلها فيه ليس بشرط، والدليل على ذلك أن الخلافة انعقدت بعد الخلفاء الراشدين لمن لم يبلغوا في العلم مبلغ الاجتهاد.

ثم يتحدث عن إمامة المفضل، مع وجود الأفضل، فيقول بمثل ما يقول به الماتريدي بأنها جائزة إذا توفر فيه الفضل والصلاح، وذلك خلافا لما يقوله الأشعري من أن إمامة المفضل لا تتعقد مع وجود الأفضل. ويقيم النسفي الأدلة على كلامه.

ثم يتكلم عن عصمة الائمة فيقول: إنها ليست بشرط، وذلك لأن العصمة مقترنة بمعجزات خارجات عن الطوائع، وهي خاصة بالأنبياء.

والمكلفون بالاختيار لا يعرفون العصمة، وهذا يؤدي إلى تعطيل أمر هام، وهو الإمامة، وتكليف بما ليس في الوسع، مع أن الله تعالى يقول: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ويجيب النسفي عن السؤال التالي: بمن تثبت الإمامة؟

فيقول: تثبت باختيار أهل العدالة، والصلاح، خلافا للراوندية القائلين بالوراثة، أو بنص من الرسول على العباس عمه.

وخلافا للجارودية القائلين بأن النبي ﷺ نص على خلافة علي بالوصف، ثم ورثها ابنه، ثم إنها على الميراث في هذين البطنين.

ويسأل النسفي: بأي طريق تثبت؟

ويقول: تثبت بالاختيار لأنها من الأمور العامة، ولو كان فيها نص لاشتهر، ولكن لم يحدث هذا بدليل أن الصحابة مع جلالة قدرهم، وتمسكهم بالشريعة اختاروا إمامهم، ولم يعارضهم أحد، وكيف يتصور أن يعرض الصحابة عن النص وهم القمة في الجلال، والبعد عن الهوى، وقد أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وقد اصطفاهم الرسول عليه السلام لصحبته.

ثم لو كان النص ثابتا على أحد لادعاه، وأقام الحجة على القوم، وخاصم من لم يتبعه، وحيث لم يحدث ذلك، إذن فلا نص.

وعلى ﷺ شجاع لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يمكن أن يترك الحق

لضعف، فهو الموصوف بالصلابة في الدين، والبسالة، فلو كان هناك نص عليه لدافع عن ذلك تنفيذا للنص، لا طمعا في الإمامة، لكنه لم يحدث.

ويتحدث النسفي طويلا، عارضا كل ما يمكن أن يعترض به على كلامه، ويبرر إسهابه في هذا الموضوع قائلا: "إن العصر الذي يعيش فيه ينتشر فيه الإلحاد، والقوم لا يطعنون في الإمامة فقط بل في كل أركان الدين".

ثم بعد ذلك يتحدث عن الكيفية التي يتم بها اختيار الإمام فيقول: إن الأشعري يرى "أن واحدا من أهل الاجتهاد لو اجتهد في زمان موت إمام، ورأى أسباب الصلاحية في أحد ثابتة، فعقد له الإمامة انعقدت له، وليس لغيره بعد ذلك أن يعارضه" ولا حاجة للإجماع، لما فيه من تأخير أمر هام، تحتاج المجتمعات إليه وهو الإمامة كما أن الصحابة - رضوان الله عليهم - قالوا بوجوب العقد أولا ثم يأتي بعد ذلك دور الإجماع.

الكلام في إمامة أبي بكر الصديق عليه السلام:

ثم يتحدث عن أول خليفة للمسلمين بعد الرسول عليه السلام فيقول: إن أبا بكر بعد رسول الله عليه السلام كان إماما حقا تجب له الطاعة، وكانت كل الأدلة تؤكد أنه الخليفة الأول للرسول، فقد استجمع شرائط صحة الخلافة، مع استجماعه لها فقد حدثت مجموعة من الخلافات بعد وفاته عليه السلام، كان الفضل الأكبر في فضها لأبي بكر، وهذا ما يؤكد أنه خليفة الرسول عليه السلام.

ويذكر النسفي منها قوله: "من كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات... بعد إنكار عمر لذلك ومنها - اختلاف القوم في مكان الدفن، وقول أبي بكر عليه السلام رواية عن الرسول عليه السلام: "الأنبياء يدفنون حيث يقبضون".

ومنها - اختلافهم في إنفاذ جيش أسامة، لكن أبا بكر أخرج الجيش.

ومنها اختلافهم في الصدقات وقوله ﷺ: (والله لو منعوني عناقاً كانوا يدفعونه لرسول الله لقاتلتهم عليه).

ويذكر النسفي الدليل من القرآن في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُحَلِّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَسْئَعُونَ إِلَى قَوْمٍ آُولَىٰ بِأَيْمَانِهِمْ أَنْ يُرْسِلُوهُمْ﴾ [الفتح: ١٦].

ثم يذكر أن الإجماع انعقد على خلافة أبي بكر، وهو من الأدلة القوية على صحة خلافته، ثم يناقش مجموعة من الاعتراضات منها:

أن علياً توقف سنة أو أربعة أشهر، ومنها: إن علياً سارع إلى الإجماع بفقته، ومنها: أن خلافاً من البعض حدث ولم يشتهر، ومنها قوله عليه السلام: "من كنت مولاه فعلي مولاه". ومنها: قوله عليه السلام لعلي: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعد".

ويرد على هذه الاعتراضات بما يحضنها، ويثبت صحة خلافة الصديق ﷺ، وفي هذا المقام يتحدث طويلاً عن صفات أبي بكر، وعما قاله الرسول عليه السلام في حقه.

ثم يناقش اعتراضات الروافض بأخذه فداً من فاطمة، وبإلغائه سهم ذوي القربى، ويتحدث عن الفتوحات التي تمت في عصر الخليفة الأول.

الكلام في خلافة عمر ﷺ:

يبين النسفي أن عمر بن الخطاب ﷺ استكمل كل الشروط التي تؤهله للخلافة بعد أبي بكر، ويذكرها بالتفصيل، ثم هو في نفس الوقت يذكر الأحاديث النبوية التي وردت في فضل عمر ثم يتحدث عن الفتوحات التي تمت في عهده.

الكلام في خلافة عثمان ﷺ:

ويتحدث الإمام النسفي عن خلافة عثمان ﷺ، فيبين أن جميع الشروط الخاصة بالإمامة، توفرت فيه، ثم إن عبد الرحمن بن عوف، وهو أهل للعقد قد اشتغل بالعقد له، ولأنه أحد أهل الشورى، وقد انضم إلى موقف عبد الرحمن إجماع

الصحابة عليه، والإجماع دليل موجب للعلم.

كما يتحدث عن المطاعن التي وجهت لعثمان، ومنها: أنه عفا عن عبد الله ابن عمر الذي قتل الهرمزان. ومنها: أنه رد الحكم بن العاص طريد رسول الله ﷺ.

ويناقش كل المطاعن ليردها، ثم يذكر أن عثمان من الذين بشرهم الرسول بالجنة وأن الرسول عليه السلام قال فيه: "عثمان أخي ورفيقي بالجنة"، والحديث رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ١٢ من حديث زيد بن أسلم عن أبيه.

وقوله عليه السلام: "ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء" والحديث صحيح رواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٦٨ من حديث عائشة - رضي الله عنها.

ثم يتحدث النسفي بعد ذلك عن سبب قتل عثمان، ويبين أنه قتل ظلماً وعدواناً، وأن كل ما ادعاه الأعداء لا أساس له، لأن الصحابة هم الذين ولوه على أمورهم، وهم الذين أعانوه على كل تصرفاته، ولا يعقل أن يولوه وهو ظالم، وأن يسكتوا على الظلم وهم الذي أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر.

الكلام في إمامة علي - كرم الله وجهه:

ويتحدث النسفي عن إمامة علي بن أبي طالب، فيذكر أن كل الشروط التي توفرت للأئمة قبله متوفرة فيه، ومن شك في ذلك فهو الظالم.

ثم يتحدث عن الكيفية التي تمت بها مبايعة علي بالخلافة، وكيف رفضها علي أولاً، ثم استجاب لرأي الجماعة ثانياً، حفاظاً على وحدة الأمة.

ويناقش الذين يقولون: إنه لم يحدث إجماع في اختيار علي بن أبي طالب، رادا كلامهم، مثبتاً أن كل من يقول بعدم الإجماع مكذب للرسول ﷺ، وللصحابة.

ويتحدث بالتفصيل عن موقعة الجمل، وصفين، وقضية التحكيم، مناقشاً أولئك الذين خطأوا علياً في ذلك، مبيناً أن علياً كان على حق في كل تصرف صدر عنه، ثم يقول أثناء حديثه في الأمور الثلاثة: إنه لا يمكن تسمية الطرف المضاد لعلي بالفسق أو الظلم لأنهم اجتهدوا في التأويل فأخطأوا، ولم يكونوا هواة ترأس، أو

استيلاء على السلطة والمال.

ويدافع دفاعاً عقلياً مدعماً بالاستدلال بالنقل عن جميع الصحابة بما فيهم معاوية وطلحة، مثبتاً أنهم برءاء من كل ما نسب إليهم، وللحاكم أن يلجأ إلى التعزير وليس في هذا أبداً نسبة الفسق أو الظلم.

وأحسبني أقول: إن خير ما قرأت في هذا الموضوع هو كلام النسفي الذي ينزه أصحاب رسول الله عليه السلام عن كل المطاعن.

ويتحدث النسفي عن فضل الخلفاء الراشدين الأربعة فيبدأ قائلاً:-

أجمع أهل السنة والجماعة على أن أفضل هذه الأمة بعد الرسول ﷺ أبو بكر، خلافاً لقول الروافض بأفضلية علي، وخلافاً لقول الإمامية: إن من سوى علي وإبنه وفاطمة ونفر يسير من الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي ﷺ. وخلافاً لما قاله الجارودية، والجريرية، واليعقوبية، والكثير من المعتزلة، وعلى رأسهم الكعبي بأن علياً أفضل الصحابة.

ويعدد النسفي الأمور التي جعلت الصديق أفضل الأمة بعد الرسول ﷺ، ويفصل في الرد على من أنكر أفضلية الصديق على علي - رضي الله عنهما.

ثم يتحدث عن فضل عمر، فيعدد الأمور التي تضع عمر في المرتبة الثانية بعد أبي بكر، فبه أظهر الله دينه، وبه فرق بين الحق والباطل، ولهذا سمي الفاروق ثم إن الصحابة سمعوا أبا بكر وهو يقول: "لو سألتني الله تعالى يوم القيامة من ولئت عليهم؟ لقلت: خير أهلك" ولم ينكر أحد ذلك، وببركة إمامته افتتحت بلاد العجم، وهدى الله ما لا يحصى من الناس.

ويتحدث عن فضل عثمان، مبيناً أنه يأتي في المرتبة بعد أبي بكر وعمر، خلافاً لقول الحسين بن الفضل البجلي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة من أهل الحديث فإنهما يقدمان علياً على عثمان.

ويعدد مناقب عثمان ومنها: - الأموال الكثيرة التي صرفها في نصرة الدين،

وإقامة النبي ﷺ إحدى يديه مقام يد عثمان في بيعة الرضوان، والإخبار بأن
 الملائكة تستحي منه.

ويختتم النسفي حديثه في الإمامة عن فضل علي ﷺ، وأنه أفضل أهل زمانه
 في خلافته، لعلمه، وورعه، واجتهاده، وشجاعته.

وبعد ذلك ينهي وبعون الله الإمام النسفي كتابه الكبير "تبصرة الأدلة".

والحمد لله رب العالمين الذي أعانني ووفقني.

القسم الثاني

تبصرة الأدلة

للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي

تحقيق وتعليق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الباب الأول

أحمد^(١) الله تعالى على مننه التي لا يحيط بها الحد، ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد، وأستهديه لصواب القول والعمل، وأستعصمه عن موارد الزيغ والخلل^(٢)، وأستوهبه مواد التأييد، وأرغب إليه في فوائد الإرشاد والتسديد، وأتوكل في الأمور كلها عليه، وأتبرأ من الحول والقوة إليه، وأسأله أن يصل على من أنقذنا به من مضلات الشرك، وموبقات الهلكة^(٣)، وظلمات^(٤) العمى، محمد سيد البشر، وقائد الخير، ونبي الرحمة، وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام، وأصحابه الذين هم قادة الأنام^(٥)، وقدوة أهل الإسلام. وبعد،

[سبب التأليف وبيان الهدف من الكتاب]:

فإن أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة^(٦)

(١) ملاحظة خاصة بالرمز للنسخ:

أولاً: بلدية الإسكندرية المعتبرة أصلاً رمزها - ب.

ثانياً: مكتبة طلعت وهي النسخة الثانية رمزها - ط.

ثالثاً: مكتبة دار الكتب وهي النسخة الثالثة رمزها - د.

رابعاً: مكتبة الأزهر وهي النسخة الرابعة رمزها - ز.

هذا وقد أشرنا إلى وجه كل ورقة بالحرف - و - وإلى ظهرها بالحرف - ظ - واعتبرنا

كل ورقة لوحة فأشرنا إليها بكلمة لوحة بناء على وجود الأصل لوحات مستقلة.

(٢) ز والخليل - وهي خطأ.

(٣) ز الهلك.

(٤) ز والظلمات.

(٥) ز قادت - وهي خطأ.

(٦) هم الملتزمون بالعقيدة الإسلامية، والمتبعون لنهج الرسول وأصحابه والمعتدون في الأدلة

الشرعية على كتاب الله وسنة الرسول والإجماع والقياس، والنسفي في الأعم الأغلب يقصر

هذا التعريف على الماتريديّة وبالتالي حينما يقول مشايخ أهل السنة أي مشايخ الماتريديّة.

أما نحن فنرى أن التعريف يضم السلف والأشاعرة والماتريديّة والطحاوية.

قدس الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم. وإبطال مذاهب خصومهم، من المعاني الجليلة، والنكت القوية.

[منهج المؤلف في التبصرة]:

معرضاً عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل، ولطف من المسائل، سالكا^(١) طريقة التوسط في العبارة، بين الإطناب، والإشارة، لتعم الفائدة، وتتوفر العائدة، ولا يتعذر على من أراد مطالعة ما فيه، الوقوف على ما تضمنت ألفاظه من معانيه، فحملني على الإقدام على المطلوب ما أنا مجبول عليه من إثثار الإسعاف، وإن كان يصدني عنه مر^(٢) الإنصاف (لقلة البضاعة)^(٣)، بل لخروجي عن أهل الصناعة، والله كافي^(٤) من استكفاه، ومعين من توكل عليه، في أمور دينه ودنياه، وهو حسبنا ونعم الوكيل^(٥).

(١) لوحه ٢ و د.

(٢) ز من - وهي خطأ.

(٣) جميع النسخ (لقلة البضاعة) وأحسب أن الصحيح لا لقلة البضاعة ويمكن أن يكون النسفي قال ذلك تواضعاً؛ لأن المتتبع له في عرض القضايا وتحليلها وإقامة الأدلة على صحتها أو بطلانها، وذكره لآراء الخصوم ومناقشتها لبيان ما فيها من قوة أو وهاء، يعرف جيداً أن بضاعة الرجل في علم الكلام والأصول كثيرة وليست بالهينة، وأنه في الصف الأول من أهل صناعة الكلام.

(٤) ز كافي - وهي خطأ.

(٥) ز المعين.

الفصل الأول

١ - الكلام ^(١) في تحديد العلم:

[أهل الكلام وتحديد العلم]:

اختلف أهل الكلام في تحديد العلم، فزعم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ^(٢) أنه اعتقاد الشيء على ما هو به ^(٣). ولم يرض به غيره ^(٤) من المعتزلة وزعموا أنه باطل باعتقاد العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ^(٥)، ووجدانيته، وصحة الرسالة، فإن هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به، لأن ما اعتقده على ما اعتقد، ومع ذلك ليس هذا الاعتقاد بعلم.

[أقسام العلم المحدث]:

لأن العلم المحدث، لابد من أن يكون ضروريا، كالعلم الثابت بالحواس ^(٦) الخمس، التي هي حاسة السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، والثابت بالبدئية كالعلم باستحالة وجود ^(٧) جسم واحد في حالة واحدة في مكانين، وكون ^(٨) الشيء أعظم من جزئه. أو استدلاليا كالعلم بحدوث العالم ^(٩) وثبوت الصانع. ولا ^(١٠) مع

(١) نوحه ٢ و ز.

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي توفي سنة ٣١٩ هـ، أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط وأفرط في نفي صفات الباري ووافق أستاذه الخياط في أن المعلوم شيء ومعلوم ومذكور، من كتبه المقالات وأوائل الأدلة في أصول الدين. راجع - الفرق بين الفرق للبغداد ص ١٨١ ط المعارف بمصر سنة ١٣٢٨ هـ وتاريخ بغداد للخطيب ص ٩٨ ص ٣٨٤ ط السعادة بمصر سنة ١٣٤٩ هـ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٣١ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٩٧ ط تونس، والمعتزلة لجار الله ص ١٥٣.

(٣) راجع المواقف للإيجي ص ١٠ مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ.

(٤) ز غير - وهي خطأ.

(٥) نوحه ٢ و ط.

(٦) ز بحواس - وهي خطأ.

(٧) ز سقط.

(٨) د وكونه وهي خطأ.

(٩) ز العلم - وهي خطأ.

(١٠) ز والاستدلال - وهي خطأ.

هذا العامي، والعلم بهذه الأمور ليس بضروري، فرام^(١) أبو هاشم^(٢) التلخص عن هذا الإلزام^(٣) فزاد عليه شريطة^(٤) فقال:

[تحديد أبي هاشم الجبائي والرد عليه]:

العلم اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس إليه^(٥)، ولا تخلص له بهذا عن الإلزام، لأن العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد، مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى إن إنسانا لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد، لقصد العامي إراقة دمه وإتلاف مهجته.

[تحديد أبي علي الجبائي والرد عليه]:

وزعم أبوه على الجبائي^(٦) أنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل^(٧).

(١) رمت الشيء أرومه فهو مرام أي طلبته — راجع المصباح المنير.

(٢) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه توفي سنة ٣٢١ هـ وإليه تنسب اليهشمية، قال باستحقاق الذم والشكر على فعل الغير وباستحقاق الذم والعقاب لا على فعل وأوجد ما يسمى بالإرادة المشروطة وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مرادا من وجه مكروها من وجه آخر.

راجع — طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٣٠٤ والفهرست لابن النديم ط الرحمانية بمصر ج ١ ص ١٧٤ والفرق بين الفرق للبغداد ص ١٨٤ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٧٨ طبعة أولى تحقيق محمد السيد الكيلاني ووفيات الأعيان ج ١ ص ٥٢٤.

(٣) بهامش ط وسقط من ز.

(٤) لوحة ٢ د ظ.

(٥) راجع التعريف في أصول الدين للبغداد ص ٥ ط أولى استانبول سنة ١٩٢٨.

(٦) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي رئيس معتزلة البصرة توفي سنة ٣٠٣ هـ أخذ الاعتزال عن أبي يعقوب الشحام قال: إن بعض الأعراض يبقى كالحرارة والبرودة والطعوم والروائح والألوان وبعضها لا يبقى كالصوت والألم وأجاز وجود العرض الواحد كالكلام مثلا في أمكنة كثيرة وقال: إن الله تعالى إذا أراد أن يفني العالم خلق عرضا لا في محل أفني به جميع الأجسام والجواهر. راجع — الفهرست لابن النديم ص ١٧٣ والفرق بين الفرق للبغداد ص ١٨٣ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٧٨ ولسان الميزان لابن حجر ج ٥ ص ٢٧١ المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٩ هـ وشذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ٢٤١ ط القدس بالقاهرة سنة ١٣٥١ هـ.

(٧) راجع التعريف في أصول الدين للبغداد ص ٥.

(وهذا أيضا فاسد في التحديد إذ هو) ^(١) تقسيم العلم المحدث دون تحديده، لأن من شرط صحة التحديد أن يوجد جميع صفات (الحد في كل فرد من أفراد المحدود إذ من شرطه) ^(٢) الاطراد والانعكاس ^(٣)؛ ليحصل بهما الجمع والمنع ^(٤) إذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره عن مشاركته، ولن يحصل هذا إلا باشتمال ^(٥) الحد على جميع أفراد المحدود، وفيما قسم لا يوجد هذا المعنى فإن علما ما ^(٦) لا يكون عن الضرورة والاستدلال لا يكون ضروريا، فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة عملا ^(٧) لأنه اعتقاد الشيء ^(٨) على ما هو به عن ضرورة لخرج ^(٩) الاستدلالي عن كونه علما، لخروجه عن الحد، ولو بقي علما مع خروجه عن الحد لبطل الحد، لخروجه عن أن يكون جامعا ^(١٠). وكذا هذا الاعتبار في العلم

(١) ما بين القوسين غير واضح في ب وأثبتناه من النسخ الأخرى.

(٢) ما بين القوسين غير واضح في ب وأثبتناه من النسخ الأخرى.

(٣) ز و الانفكاك.

(٤) يجب أن يكون المعرفة بالكسر مساويا للمعرفة بالفتح، ولن يكون كذلك إلا إذا كان جامعا وماتعا ومطردا ومنعكسا.

ومعنى كونه جامعا أنه شامل لكل أفراد المعرفة.

ومعنى كونه ماتعا أنه لا يدخل فيه ما ليس من أفراد المعرفة.

ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت بحيث يكون كلما صدق التعريف صدق المعرفة وهذا هو عين كون التعريف ماتعا، ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء بحيث يكون كلما انتفى التعريف انتفى المعرفة وذلك هو عين كون التعريف جامعا.

راجع: تيسير القواعد المنطقية ج ١ ص ١٠٨ ط دار التأليف سنة ١٩٦٧ للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم،

والمرشد السليم ص ٦٩ ط المحمدية سنة ١٩٦٤ للدكتور عوض الله حجازي.

(٥) د بالاشتمال

(٦) د سقط - لوحة ١ ظ ب.

(٧) ز عالما.

(٨) لوحة ٢ ظ ز.

(٩) د لخروج - ز يخرج.

(١٠) ز جازما.

الاستدلالي، والذي يدل على بطلان الحدود المقسمة، أن التقسيم وضع لمعرفة^(١) الكليات بواسطة الجزئيات، ويسمى هذا عند أهل المنطق استقراء^(٢)، والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليات، ويسمى هذا برهانا^(٣)، فمن جعل الأمرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق. ثم الذي يبطل الحدود الثلاثة أنها علقت بالشيء ولن يستقيم هذا الأمر^(٤) إلا بأحد أمرين^(٥):

[هل المعدم شيء أم ليس بشيء؟]:

إما أن يجعل المعدم^(٦) شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة، وإما أن يكون المعدم غير معلوم كما هو مذهب هشام بن عمرو^(٧)، وقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا، يبطل هذا التحديد ونقيم الدلالة بعد هذا على بطلانها - إن شاء الله تعالى - ونوقضوا^(٨) بالعلم باستحالة المحالات، فإن ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والأولاد، (الله تعالى)^(٩) تعلم استحالاته، وذلك ليس بشيء بالإجماع، لأن اسم الشيء عندهم يقع على معدم هو جائز^(١٠) الوجود، لا على ما يستحيل وجوده، وكذا في هذه الحدود كلها جعل العلم اعتقادا وهو فاسد من وجوه، أحدها: أن العلم لو كان اعتقادا لكان العالم معتقدا، إذ هو اسم مقدر من المعنى، هذا كما أن القعود لما

(١) لوحة ٣ و د.

(٢) راجع التعريفات للجرجاني ص ١٣.

(٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(٤) سقط من ب، ز.

(٥) ز الأمرين.

(٦) ز المعدم.

(٧) هشام بن عمرو الشيباني الغوطي توفي سنة ٢٢٦ هـ وإليه تنسب الهشامية من المعتزلة. من أقواله: أن الأعراض لا يدل شيء منها على الله تعالى، وأن الله إذا خلق شيئا لا يقدر أن يخلق مثله وإنما يخلق غيره، وأن الجنة والنار لم تخلقا بعد لأنه لا فائدة من وجودهما الآن. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧١ والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٤٥ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٧٢ والمعتزلة لجار الله ص ١٣٥.

(٨) ز ونواقضوا - وهي خطأ.

(٩) ما بين القوسين بهامش ط وهو في جميع النسخ.

(١٠) ز الجائز.

كان جلوسا كان القاعد جالسا، فبعد هذا نقرر الكلام من وجهين: أحدهما: أن^(١) الله تعالى لما استحال أن يوصف بكونه معتقدا، استحال أن يوصف بكونه عالما، وهذا محال. والآخر: أنه تعالى لما كان عالما بدليل الشرع والعقل كان معتقدا، وهو أيضا فاسد. وثبت أنه عالم وليس بمعتقد، فدل أن العلم ليس هو الاعتقاد^(٢).

والآخر^(٣): أنهم إنما^(٤) يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع علم الله تعالى، لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد، وحيث ثبت بالدلائل الموجبة أن الله^(٥) تعالى له علم، على ما نبين في مسألة الصفات، ويستحيل أن يكون ذلك العلم^(٦) اعتقادا، كان ذلك دليلا^(٧) على بطلان هذا التحديد.

[إبطال قول النظام وغيره أيضا:]

وبهذين الجوابين يبطل قول النظام^(٨): إن العلم حركة القلب لوجدان ما يجد^(٩) وقول (من يقول)^(١٠) في تحديد العلم^(١١): إنه رؤية القلب المنظور إليه.

والآخر: أن^(١٢) الاعتقاد هو ربط القلب على شيء، فإن العقد والاعتقاد لفظان ينبئان عن معنى واحد، يقال: عقد واعتقد، والعقد هو تركيب بعض أجزاء جسم

(١) لوحة ٢ ظ ط.

(٢) في هامش ٢ ط قال الشارح: لأن الاعتقاد عقد القلب على شيء وهو محال في ذات الله تعالى.

(٣) لوحة ٣ ظ د.

(٤) ز لو - بدلا من إنما وهي خطأ.

(٥) ز سقط.

(٦) سقط من ب ط د وأثبتناه من ز للسباق.

(٧) ز سقط.

(٨) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار أخذ الاعتزال عن العلاف وهو شيخ الجاحظ توفي سنة ٢٣١ هـ من كلامه أن الجزء يتجزأ إلى ما لا نهاية وقد جره هذا إلى القول بالطفرة وهو أن الجسم قد يكون في مكان ثم ينتقل منه إلى آخر دون أن يمر بالمكان الوسط وهو لا يثبت عرضا إلا الحركة ويقول في الإنسان: إنه الروح أو النفس وليس البدن إلا وعاء.

راجع - الانتصار للخياط ص ١٨٢ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٤ ولسان الميزان

لابن حجر ج ١ ص ٦٧ والمعتزلة لجار الله ص ١٢٠.

(٩) يذكر البغدادي في أصول الدين ص ٦ تعريف النظام أن العلم حركة من حركات القلب.

(١٠) ز ما بين القوسين سقط.

(١١) لوحة ٣ و ز.

(١٢) ز أن مكررة.

على بعض، وضم جسم إلى جسم، وذلك مما لا يتحقق في القلب، لاستحالة ربط بعض أجزاء القلب على البعض، فهو إذاً لفظ^(١) يستعمل مجازاً في هذا، واستعمال الألفاظ المجازية في التحديد مضاد لما وضع له التحديد^(٢)، فإنه وضع للإبانة والإعلام، ولا تخلو الألفاظ المجازية، عن ضرب ليس لانصراف الأوهام عند سماع الألفاظ إلى محالها التي وضعت هي^(٣) لها حقيقة دون ما نقلت هي البتة^(٤) بضرب دليل، واستعمال ما فيه الالتباس عند إرادة الإعلام، والعدول عما لا التباس فيه من حقائق الألفاظ، مضاد للغرض الذي وضع له التحديد، والله الموفق.

[رأي الباقلاني والرد عليه]:

ذكر القاضي أبو بكر^(٥) محمد بن الطيب الباقلاني^(٦) من جملة الأشعرية: أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. وهو أيضاً فاسد، لأن العلم (لو كان)^(٧) معرفة، لكان العالم عارفاً، والله تعالى يوصف بأنه عالم، ولا يوصف بأنه عارف.

(١) ب سقط.

(٢) يجب أن يكون التعريف أوضح من المعروف ولكي يتحقق ذلك يلزم في التعريف الابتعاد عن الألفاظ الغريبة وعن استعمال المجاز والألفاظ المشتركة، ويصح اللجوء إلى المجاز والألفاظ المشتركة إذا وجدت قرينة دالة على المراد.

راجع تيسير القواعد المنطقية للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم ج ١ ص ١١٢.

(٣) ز سقط.

(٤) ز إليه.

(٥) لوحة ٤ و د.

(٦) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني البصري كان على مذهب أبي الحسن الأشعري توفي سنة ٤٠٣ هـ ببغداد وصف بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وكثرة التطويل في المناظرة، من كتبه التمهيد.

راجع تاريخ بغداد للخطيب ج ٥ ص ٣٧٩ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٧٨ ط

والقاهرة سنة ١٢٩٩ هـ وشذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ١٦٨ والأعلام للزركلي ج ٧

ص ٤٦ الطبعة الثانية.

وقد ذكر هذا التعريف في كتابه التمهيد ص ٦ بالنص والمواقف للإيجي ص ١٠

(٧) ز لو كان العالم عارفاً - وهي خطأ.

[قول الكرامية باطل لوجود فرق بين العلم والمعرفة]:

ولا يلتفت إلى (بعض قول) ^(١) الكرامية ^(٢): إن الله تعالى يوصف بأنه عارف كما يوصف بأنه عالم، لاتحاد العلم والمعرفة، لما أن هذا خلاف إجماع المسلمين، ولأن المعرفة اسم للعمل المستحدث، لا لمطلق العلم، يقال: عرفت فلانا، أي استحدثت به علما، كذا ذكره بعض الناس. وقيل: هي الانكشاف (عن شيء) ^(٣) بعد لبس وتوهم قال زهير ^(٤):

وقفت بها من بعد عشرين حجة فلأياً عرفت الدار بعد توهم
وقال عنتره ^(٥):

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم؟

فعلى هذا، نزلت المعرفة من العلم منزلة القصد من الإرادة. وقال بعض أهل العلم ^(٦): بأن العلم اسم شامل على ما يتعلق ^(٧) بالمعنى في الجملة، وما يتعلق به في التفصيل، والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل، بيانه أنك تقول:

(١) الأحسن — قول بعض.

(٢) هي فرقة تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن كرام وقد نشأت بخراسان وهي ثلاثة أصناف: حقائقية وطرائقية وإسحاقية تقول: بأن الباري جسم وأن له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الآخر وقال ابن كرام: إن الله أحدى الذات أحدى الجوهر وأنه محل للحوادث.

راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٥ ط الثقافة الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٤٠.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) زهير بن أبي سلمى شاعر جاهلي حكيم سميت قصائده بالحواليات.

راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٢٣ ط، أولى الخاتجي سنة ١٣٢٢ هـ.

(٥) عنتره بن شداد بن عمرو أشهر فرسان العرب في الجاهلية وهو من شعراء الطبقة الأولى وصف بالحلم مع شدة بطشه.

راجع: الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٤٢ وطبقات فحول الشعراء للجمحي ص ١٢٨ دار المعارف.

(٦) ز اللغة.

(٧) لوحة ٢ وب.

أعلم زيدا، كما تقول: أعرف زيدا، فيتعلقان بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به. وتقول: علمت زيدا عالما، فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر، ولا يقال: عرفت زيدا قائما، إلا إذا أردت بقولك قائما الحال لا الخبر، فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد^(١) أحدهما بالآخر، وعلى هذا^(٢) ينبغي أن يجوز وصف الله تعالى، بأنه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل، إلا أن الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف.

[رأي ابن فورك والرد عليه]:

وذكر أبو بكر بن فورك^(٣) أن العلم صفة يتأتى بها من القادر أحكام الفعل وإتقانه^(٤). وهذا التحديد لا يطرد، فإننا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالمحالات، ولا يتأتى بهذا العلم أحكام الفعل وإتقانه، فإذا لا تأثير لهذا النوع من العلم في إحكام الفعل وإتقانه. وبعض الأشعرية قال: إنه درك المعلوم^(٥) على ما هو به^(٦)، وهو فاسد أيضا^(٧) لأن لفظة الدرك مشتركة أيضا^(٨) يقال: أدركه إذا أحاط به، وأدركه^(٩) إذا لحق به، وأدركه إذا فهمه، وأدركت الثمار إذا نضجت، وكذا الله تعالى يُعلم ولا

(١) لوحة ٣ ظ ز.

(٢) لوحة ٤ ظ د.

(٣) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني توفي سنة ٤٠٦ هـ وهو متكلم أصولي أديب نحوي أقام بالعراق مدة يدرس العلم وورد نيسابور فبني له بها مدرسة ويقول ابن خلكان: إن مصنّفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنّف وكان شديد الرد على أصحاب عبد الله بن كرام.

راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ١١٩ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٧٩، شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ١٨١.

(٤) راجع التعريف المذكور لابن فورك في المواقف للإيجي ص ١٠.

(٥) لوحة ٣ و ط.

(٦) ينسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري.

راجع المواقف ص ١٠ للإيجي وفيه أيضا الدور لأخذ المعلوم في الحد وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم والمجاز لا يستعمل في الحدود.

(٧) ز سقط.

(٨) ط سقط.

(٩) ز وأدركم - وهي خطأ.

يُدرِك إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهايته على ما نبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية^(١) إن شاء الله تعالى.

[رأي الأسفراييني والرد عليه]:

وبعض مشايخنا - رحمهم الله - قال في حده: إنه تبين المعلوم على ما هو به، وقيل: هو اختيار أبي إسحاق الأسفراييني^(٢) كذا حكى عنه بعض أصحابه، من أهل ديارنا، وهو فاسد، لأن الله تعالى (يقال له)^(٣): عالم ولا يقال له: متبين، ولأن التبين مشترك، يقال: تبينت الأمر (أي علمت)^(٤) وتبين لي (أي ظهر)^(٥) ومن خاصيته اللفظية المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها، إلى أن يعين المراد بها بالدليل، (وهذا يضاد)^(٦) الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة^(٧) المحدود على ما مر.

[رأي الأشعري ومناقشته]:

والمحكي عن الأشعري^(٨) أن العلم ما أوجب للعالم - أي حقق له - الوصف بأنه عالم. وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة تشتق^(٩) لمن قام

(١) بين النسفي أن إمكان الرؤية في الشاهد نشأ من الوجود والله تعالى موجود فيجوز رؤيته ولكن ليس على سبيل الإحاطة والشمول لتنزهه سبحانه عن الجسمية والمكان - راجع التبصرة.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفراييني توفي سنة ٤١٨ هـ متكلم أصولي أخذ عنه عامة مشايخ نيسابورة من كتبه جامع الحلي والرد على الملحدين في خمسة مجلدات. راجع وفيات الأعيان ج ١ ص ٦ وشذرات الذهب ج ٣ ص ٢٠٩.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ز وهو أيضا - خطأ.

(٧) لوحة ٥ ود.

(٨) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري توفي سنة ٣٢٤ على أحسن الأقوال وهو شيخ أهل السنة والجماعة ومؤسس المدرسة الأشعرية من كتبه مقالات الإسلاميين والإبانة عن أصول الديانة. والموجز. وإيضاح البرهان. والتوحيد. والشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك واللمع.

راجع: تاريخ بغداد ج ١١ ص ٣٤٦، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٤، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٥٨٦ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ، طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٢٤٥، شذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ٣٠٣.

(٩) ز - سبق - وعلاها - توجب - وراجع التعريفين للأشعري في المواقف ج ١ ص ٤٧ وقال الشارح: إن فيه دورا ظاهرا لأخذ العالم في تعريف العلم.

به الوصف بأنه عالم، وتارة يقولون: العلم هو الوصف الذي من قام به كان عالماً، وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه وهو لفظ يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه، من الدخول تحته، والخصوم يقولون: هذا منكم تعريف الشيء بما يتعرف هو به، فإنكم إذا سؤلتم عن العلم عرفتموه بالعالم^(١) فقلتم: ما أوجب العالم، أو ذكرتم إحدى العبارتين الباقيتين، وهذا تعريف العلم بالعالم، ثم إذا سؤلتم عن العالم، قلتم: العالم من قام به العلم، أو من له العلم، فقد عرفتم العلم بالعالم، والعالم بالعلم، والشيء متى عرف بما يعرف هو^(٢) به بقي كل واحد منهما^(٣) مجهولاً، كمن قال: جاعني زيد، فقل له ومن زيد؟ فقال ابن^(٤) عمرو فقل له: ومن عمرو هذا؟ فقال: أبو زيد، بقي كل واحد منهما مجهولاً، ولا تحصل المعرفة بأحدهما. والخصوم يصلون على الأشعرية بهذا الاعتراض، وما يمكن أن يدفع به هذا الإشكال، ويتخلص عن هذه الاستحالة، بأن يقال: إن هذا^(٥) الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد، وبالوقوف على ما وضع له التحديد، يظهر بطلانه، وبيان هذا: أن العلم بأمر ما قد يكون علماً به مطلقاً مبهماً من غير وقوف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز^(٦) المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه، وقد يكون علماً حقيقياً، وقف من علمه على الحقيقة التي بها^(٧) يمتاز المعلوم عما يناسبه أو يقاربه، كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي، وهو علم ثابت على طريق التيقن، لا ارتياب للعالم فيه، ولا اضطراب لقلبه، ولا اعتراض عليه للشكوك، ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردي، ثم التيقن هو مع هذا علم مبهم^(٨) مطلق لا وقوف للعامي على الحقيقة التي بها يمتاز الآدمي عما يناسبه في القوة الحيوانية، ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل

(١) ز بالعلم.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٤ وز.

(٤) ز أبو - وهي خطأ.

(٥) ز هذه.

(٦) لوحة ٥ ظ د.

(٧) د سقط.

(٨) ز منهم.

والمنطق، (ويمثل بمن علم)^(١) من حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الآدمي بحقيقته التي بها يمتاز عن غيره كان علمه به علما حقيقيا، ولست أعني^(٢) بهذا أن علم العامي يكون زيدا آدميا ليس بعلم حقيقة، بل هو علم حقيقة ينافي الجهل والظن والشك وجميع أضداد العلم إنما أعني به أنه مع هذا العلم، ليس بواقف على حقيقته التي بها يمتاز بمن ليس بآدمي، والمتكلمون يعلمون أنه آدمي، ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غير الآدمي، وإذا ثبتت هذه المقدمة نقول: إن التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد^(٣)، بل وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، ولهذا يحصل به جميع أجزاء المحدود ومنع غيره عن مشاركته^(٤) فيه^(٥)، وإذا كان كذلك كان العلم معلوما عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق، وكذا العلم كان معلوما عندهم على طريق الإبهام والإطلاق فإن كل عامي يعرف أن زيدا عالم، بصناعة كذلك، وأن له بها علما، وكذا كل أحد يعلم من نفسه أنه عالم بمعلومات كثيرة، وأن له بها علما، وإن كان لا يعلم حقيقة العلم التي^(٦) بها يمتاز^(٧) عن غيره، فوَقَّعت الحاجة^(٨) إلى بيان تلك الحقيقة، وكذا في حق العالم فاختلَفنا^(٩) في بيان تلك الحقيقة، فقلنا نحن: حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالما، أو هو الوصف^(١٠) الذي من قام به كان عالما، وهذا لأننا عرفنا العلم والعالم على الإطلاق، غير أننا جهلنا الحقيقة، التي بها يمتاز كل واحد منهما عن أغيارهما فتأملنا فعلمنا أن العالم ما كان عالما لكونه أسود وقيام السواد به، لأننا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة، وكذا في البياض والحركة

(١) ز ويميل من علم - وهو خطأ.

(٢) لوحة ٢ ظ ب.

(٣) لوحة ٣ ظ ط.

(٤) ز مشابهته.

(٥) لوحة ٦ و د.

(٦) لوحة ٤ ظ ز.

(٧) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.

(٨) ز الحاج.

(٩) ز مختلفنا.

(١٠) ب - ط - د وصف.

السكون والاجتماع والافتراق، والطول والقصر، وكذا في الطعوم والروائح كلها، فظهر^(١) أنه ما كان عالما إلا لقيام العلم به، وكان^(٢) هذا حقيقة العالم وكذا العلم تأملنا فيه فعلما أنه لا يوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا، ولا مجتمعا ولا مفترقا، ولا أسود ولا أبيض، فعلما أن حقيقته^(٣) أنه يوجب كون من قام به عالما، إذ لا أثر^(٤) له إلا هذا، يظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، فإذا عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه، لا بصاحبه بعدما ثبت علمنا بكل (واحد منهما) على الإطلاق بخلاف ما أورد في المثال فإن زيدا وأباه كل^(٥) (واحدا منهما)^(٦) مجهول الذات، فلا يحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه، والله الموفق.

[تعريف لبعض الأصحاب]:

ومن أصحابنا - رحمهم الله - من قال: إن العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو، وهذا التحديد أخف مؤنة، وأقطع لشغب^(٧) الخصوم.

[تعريف للماتريدي]:

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي^(٨) - (بيض الله وجهه)^(٩) - يشير في

(١) ز فعلم.

(٢) ز فكان.

(٣) ز حقيقة.

(٤) لوحة ٦ ظ د.

(٥) ما بين القوسين بهامش ط وهو بجميع النسخ.

(٦) ما بين القوسين سقط من ز وهو بجميع النسخ.

(٧) ز لشغب - وهي خطأ.

(٨) محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي نسبة إلى ماتريد توفي سنة ٣٣٣ هـ إمام أهل السنة تفقه عليه إسحاق بن محمد الحكيم السمرقندي من أهم أقواله القول بأن التكوين صفة قديمة.. تشمل كل صفات الفعل وأن صفات الفعل قديمة. ومن كتبه - التوحيد - المقالات - تأويلات أهل السنة - أوهام المعتزلة - الرد على القرامطة - مآخذ الشرائع في الفقه - الجدل في أصول الفقه. راجع: الجواهر المضيئة لابن أبي الوفاء ج ٢ ص ١٣٠ - تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٩ ط المثني. بغداد سنة ١٩٦٢ م. الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٥.

(٩) ز ينصر الله عزته.

أثناء كلامه، إلى أن العلم (صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور)^(١) ولم يأت بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب، وهو حد صحيح يطرد وينعكس ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات المفسدة، يعرف ذلك بالتأمل، والله الموفق^(٢).

٢ - الكلام في إثبات الحقائق والعلوم:

[أسس المناظرة السليمة]:

وإذا عرف حد العلم وحقيقته نقول: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء، سوى طائفة من الأوائل تجاهلت، ورضيت لنفسها رتبة تستكف البهائم عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشيء^(٣) ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون.. وحسابات^(٤). وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا^(٥) وبين من هذا قوله لأن^(٦)

(١) يذكر البياضي في إشارات المرام ص ٣٩ نفس التعريف لأبي منصور الماتريدي ويشرحه قائلا: أي صفة ينكشف به ما يذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن، عدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب واعتقاد المقلد المصيب ويخرج الظن والشك والوهم والجهل فلذا قيل: إنه أحسن التفسير وراجع التعريف أيضا في شرح المقاصد لسعد الدين ص ١٤.
(٢) راجع في هذا الموضوع:

الباقلائي - التمهيد ص ٦ ط بيروت سنة ١٩٥٧ م - البغدادى، أصول الدين ص ٥ - ٦ الإيجي - الموافق ص ١٠ - ١١، الجرجاني - التعريفات ص ١٣٥ - ١٣٦ ط الحلبي سنة ١٣٥٧ هـ. ويضيف الموافق تعريفين آخرين أحدهما للفخر الرازي. أن العلم اعتقاد جازم مطابق لموجب. ويقول عن هذا التعريف: إنه لا غبار عليه إلا أنه يخرج التصور. والثاني للحكماء وهو حصول صورة الشيء في العقل أو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك. وراجع أيضا الإرشاد للجويني ص ١٢ - ١٣.

(٣) ز سقط.

(٤) ويسمون بالعنادية - راجع شرح السعد علي العقائد النسفية ص ١٩.
المناظرة مأخوذة من النظر بالبصر أو بالبصيرة، لأن المتناظرين ينظر كل واحد لصاحبه وينظر فيما يقوله هذا الصاحب ببصره ويتأوله بعقله ونعني فيما نعني المحاوراة العلمية الجادة التي يتطلع كل واحد فيها إلى إظهار الحق. راجع التعريفات ص ٢٣٢.

(٥) لوحة ٥ و ز.

(٦) لوحة ٧ و د.

فائدة المناظرة أن يثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وإن كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفى من^(١) طريق علم الحواس والبداهة، ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغاً لا يبالي من إنكار ما يثبت من العلوم والحقائق بالحواس^(٢) والبداهة في العقول، لا يرجى منه قبول العلم الثابت بالاستدلال، ولأن المناظرة تكون بين اثنين بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات، وأصول آخر^(٣) مسلمة حكمها النفي، ووجد فرع له شبه بكلام النوعين في الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف اثنان أن إلحاقه بأي الأصلين أولى، وشبهه بأيهما كان بوصف العلة، وبأيهما كان بوصف الوجود، أعني ما وجد اتفاقاً من غير أن يكون علة الحكم الثابت في العلم^(٤) فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقاً فيلحق بالأصل الذي^(٥) يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه، وإذا لم يكن لهؤلاء^(٦) المتجاهلة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم.

[مناقشة منكري الحقائق والعلوم]:

ولكن ينبغي أن يعاقبوا بقطع الجوارح، والضرب المبرح، ومنع الطعام والشراب فإذا استغاثوا أو ضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال^(٧) الراحة إليكم، وإنعام عليكم، إلى أن يتركوا العناد، ويقروا

(١) ز منه.

(٢) لوحة ٤ و ط.

والحقائق: جمع حقيقة، وحقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحیوان الناطق للإنسان فهو تعريف بالجنس والفصل لا ينفك للإنسان عنهما. التعريفات ص ٩٠.

(٣) ز أم.

(٤) ز الأصل.

(٥) ب ط د التي والصحيح ما أثبتناه من ز.

(٦) لوحة ٣ و ب.

(٧) لوحة ٧ ظ د.

بالحقائق^(١)، ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لا حقيقة لقولهم ومذهبهم، وأنهم لا يعلمون صحة مذهبهم، وبطلان قول خصومهم، ومن أقر ببطلان مذهبه، كفى خصمه مؤنة مجادلته، وكذا بقاؤه إلى هذه المدة دليل أنه^(٢) يعرف الحقائق إذ لو لم يكن عالما بأسباب البقاء فاجتلبها، وبأسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاؤه، (بل تلف)^(٣) بأوهى مدة، فإن من لم يتناول الأغذية، ولم يلبس الثياب الدافعة لمضرة (الحر والبرد)^(٤)، ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطربة، وإسقاط نفسه في الأمكنة المرتفعة ومقاربة الأفاعي الناهشة والعقارب اللاذعة لتلف من ساعته، فدل بقاؤهم إلى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء، وكذا قولهم: لا حقيقة للأشياء تحقيق منهم^(٥) لنفي الحقائق، فكانوا مبطلين مقالتهم (بنفس مقالتهم)^(٦).

[شبهتهم في الحواس]:

وشبهتهم أن أعلا أسباب العلم عندكم الحواس الخمس، وهي لا تصلح سببا له، لأن قضاياها متناقضة، فإن المرور^(٧) يجد العسل مرا، وغيره يجده^(٨) حلوا، والأحول يرى الشيء شيئين، وغيره يراه واحدا وذلك كله عمل الحس، وما تناقضت قضاياها، كل هذا التناقض لا يصلح دليلا لشيء، فضلا عن أن^(٩) يكون سببا مثبتا.

وهذه الشبهة تدل أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون فإنهم لو لم يعرفوا الحواس أنها ما هي، وأن (قضاياها متناقضة وأن ما يتناقض قضاياها لا

(١) علمنا أن معرفة الحقائق تكون بالحواس السليمة وخبر الرسول أو الخبر المتواتر والعقل وفي هذا يقول الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢ ظ مخطوط رقم ٢٦٣٣٨ دار الكتب: — ثم السبيل التي يتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والإخبار والنظر — والمقصود بالعيان الحواس كما في هامش نفس اللوحة.

(٢) ز لا — زائدة.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز الحد والبود.

(٥) لوحة ه ظ ز.

(٦) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.

(٧) ز المرور.

(٨) ز سقط.

(٩) لوحة ٨ و د.

يصلح دليلاً، وأن القضية ما هي^(١) وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن المرور ما هو، وأن المرارة ما هي، وأنه يجد العسل مرا، وأن الأحوال من هو، وأن الرؤية ما هي، وأنه يرى الواحد اثنين، وأن الواحد ما هو، وأن الاثنين ما هما، لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما اشتغلوا بإيراد هذه الشبهة، فعين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم.

[أسباب خطأ الحواس]:

ثم الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها، وقط لا تتناقض قضايها عند سلامتها، واندفاع الآفات عنها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض^(٢) الآفات، ولا كلام في تلك الحالة.

[المتشككة والرد عليهم]:

وطائفة من هؤلاء المتجاهلة، لا يثبتون القول بنفي الحقائق، بل يقولون لا ندري هل^(٣) للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة. ويقال لهم: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقرروا أنهم يدرون، وهو نقض مذهبهم، وإن قالوا: لا ندري أنا لا ندري سئلوا عن نفي الدراية^(٤) عن درايتهم، ثم عن الثالث والرابع إلى ما لا^(٥) يتناهى، ثم هذا يبطل قولهم حيث أقرروا أنهم لا يدرون مذهبهم^(٦)، ثم يعلمون بما بينا من قطع الجوارح وغيرها ليظهر عند ضجرهم أنهم يدرون، وكذا بقاؤهم يدل أنهم يدرون الحقائق ويعاندون. وطائفة أخرى^(٧) منهم يزعمون أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين.

(١) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.

(٢) ز من زائدة.

(٣) ز سقط — ويسمون اللأدرية — راجع شرح العقائد ص ٢٠ وهم فرقة سوفسطائية تقول بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه، ويقولون: إذا كان الشك يتطرق إلى الحسيات والبدهييات والنظريات كان من الواجب على العاقل ألا يقطع في شيء. — المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٢٥٨.

(٤) لوحة ٤ ط.

(٥) ز لا سقط.

(٦) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.

(٧) ز سقط — ويسمون العندية — راجع شرح السعد على العقائد ص ٢٠. وهناك العنادية الذين ينكرون حقائق الأشياء ويصرون على أنها أوهام وخيالات — المعجم الفلسفي — جميل صليبة ج ٢ ص ١٠٩.

[حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين]:

(فيقال لهم: إنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات^(١) المعتقدين^(٢))^(٣) فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين تبعا لاعتقادنا، فإن قالوا: نعم، فقد أقرروا ببطلان مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد أقرروا أيضا بأن المعتقد لم يصير تابعا للاعتقاد، ثم يؤلمون بالضرب^(٤) وقطع الجوارح، فإذا ضجروا وصاحوا واستغاثوا، يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام^(٥) وإيصال الراحة ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم. فتتهتك أستارهم ويبين عنادهم ومكابرتهم، وهؤلاء الفرق يسمون السوفسطائية^(٦) والله الموفق.

٣ - الكلام في أسباب المعارف:

وإذا ثبتت الحقائق^(٧) والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه ثلاثة، أحدها: الحواس السليمة وهي: حاسة السمع، وحاسة البصر، وحاسة الشم، وحاسة الذوق،

(١) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.

(٢) لوحة ٨ ط د.

(٣) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٦ و ز.

(٦) هم قوم كانوا قبل الإسلام وهم ثلاثة أصناف الأول: نفاة الحقائق مطلقا - الثاني المتشككة أو اللادرية والصنف الثالث قالوا: هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل عند من هي عنده باطل وهم العندية، ويذكر الأهواني في كتابه فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٦١ أن من زعماء السوفسطائية بروتاجوراس وجورجياس وقد قال الأول: إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا بينما قال الثاني: لا يوجد شيء - ويعني هذا أنهم عندية وعنادية - كما يقرر هذا يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٢. إلا أن الدكتور محمد غلاب في كتابه الفلسفة الإغريقية ص ١٥٣ يقرر أنهم عندية فقط فبرتا جوراس يعني بقوله: كل شيء حق أي في نظر من يعتقد، ويعني جورجياس بقوله: لا شيء بحق أي في ذاته حيث إنهم جميعا ينكرون الحقيقة المطلقة ويقول بأن اللادرية مدرسة ظهرت بعد أرسطو وليست من السوفسطائية. راجع: الفصل في العلل والأهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص ٨ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩ وأصول الدين للبغدادى ص ٦.

(٧) لوحة ٣ ط ب.

وحاسة اللمس. والثاني: خبر الصادق. والثالث: العقل^(١). والسوفسطائية أنكروها كلها، وقد مر الكلام في الحواس^(٢). وقد أقر بكون الحواس من أسباب المعارف جميع العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة، ووافقهم في نفي كون الخبر من أسباب المعارف فريقان (من الأوائل)^(٣)، أحدهما: السمنية^(٤) والآخر: البراهمة^(٥).

ووافقهم في نفي كون العقل من أسباب المعارف^(٦) السمنية لا غير، وإلى القول ببطلان النظر وخروج العقل من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الملحدة والرافضة وجماعة من المشبهة، فأما البراهمة فإنهم يقررون^(٧) بكون العقل من أسباب المعارف.

[حجتهم في رد الخبر والرد عليهم]:

فأما الكلام في الخبر فهم^(٨) يقولون: إنه قد يكون صدقا، وقد يكون كذبا. فكان في نفسه مختلفا، ولا ندري الصدق من الكذب، فلا يثبت به العلم. فيقال لهم: قولكم إن الخبر ليس من أسباب المعارف خبر منكم، وقد أقررتهم ببطلان الخبر، فكان هذا إقرارا^(٩) ببطلان مقالكم. ويقال للسمنية منهم: بم عرفتهم أن ما وراء الحواس

(١) ووجه الحصر أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس وإلا فالعقل راجع شرح السعد على العقائد ص ٢٤.

(٢) راجع ما مر في فصل إثبات الحقائق والعلوم.

(٣) ما بين القوسين سقط في ز وهو بهامش ط ومثبت في باقي النسخ.

(٤) السمنية هم قوم نشأ أكثرهم فيما وراء النهر وهم من أصحاب التناسخ قالوا يقدم العالم وقالوا بإبطال النظر والاستدلال وزعموا أن لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت.

راجع - الفرق بين الفرق للبغداد ص ٢٥٣.

(٥) هم قوم نشأ أكثرهم في الهند وليست النسبة إلى سيدنا إبراهيم وإنما النسبة إلى رجل منهم يدعى براهيم، وهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقا - راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٥٠ والفصل لابن حزم ج ١ ص ٦٩ المطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ.

(٦) ز سقط.

(٧) لوحة ٩ و د.

(٨) ز - فأنهم.

(٩) ز - القرار.

الحواس ليس بحجة، ولا من أسباب المعارف؟ أبالحس عرفتكم أم بغير الحس؟ فإن قالوا: عرفنا بالحس، قيل لهم: بأي حس عرفتكم؟ ويذكر كل حس على حدة ليظهر بطلان دعواهم، ويقال لهم: ما بالنا لا نعرف ذلك بالحس، ونحن أرباب (الحواس السليمة، ولا يجري الاختلاف في المحسوسات بين أرباب) ^(١) الحواس السليمة ^(٢)؟ وإن قالوا: عرفنا ذلك بغير الحس، فقد أقروا أن شيئاً سوى الحواس من أسباب المعارف — ثم نفس الكلام منهم دليل على ^(٣) أنهم عرفوا بالخبر شيئاً، لأنهم تكلموا بلغة من اللغات، ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس، ولا بالعقل، إذ أوفر خليفة الله عقلاً، وأذكاهم حساً، لو سمع لغة لم يتعلمها، لا يعرف معناها، وإنما يعرف ذلك بإخبار الملقن، ثم إنكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران لنعمة الله تعالى بهما، وإلحاق نفسه بالبهائم ^(٤) إذ بالبيان بآن ^(٥) الإنسان من الحيوان، ولا يرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون، ولا يقال: إن الخبر إن بطل فسائر أقسام الكلام باق، وهي الاستخبار والأمر ^(٦) والنهي، لأن هذا الأقسام لا يعرف صيغها إلا بإخبار الملقن، ولأن كل قسم من هذه الأقسام يبطل ببطلان الخبر ^(٧)، أما الاستخبار فلأن الخبر ^(٨) إذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار عن حد الفائدة، والتحق بالعبث، ولأن كل استخبار فيه معنى الخبر لولا هو لبطل الاستخبار، فإنك إذا قلت: هل في الدار زيد؟ تقديره: أريد أن تخبرني بكون زيد في الدار إن ^(٩) كان، وبنفي كونه فيها إن لم يكن، وإذا قلت: اسقني، تقديره: أطلب منك أن تسقني، وكذا فيه إخبار عن حسن المأمور به، فلو لم يكن هذا الإخبار ثابتاً، لخرج الأمر عن أن يكون صادراً عن حكيم، وإذا قال لا تضربني (فكأنه قال: أطلب منك أن لا تضربني، وأكره أن

(١) ما بين القوسين بهامش ط وهو ثابت بجميع النسخ.

(٢) ما بين القوسين سقط من ز وهو ثابت في الجميع.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٦ ط ز.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٩ ط د.

(٧) لوحة ٥ و ط.

(٨) ز سقط.

(٩) ز سقط.

تضربني^(١) وكذا فيه إخبار عن قبح^(٢) المنهي عنه، ولولا هو لخرج النهي من أن يكون صادرا عن حكيم. وإذا قال: يا زيد فكأنه قال: أدعوا زيدا، وإذا قال: ليت زيدا عندنا فكأنه قال: أتمنى كون زيد عندنا، وإذا كان كذلك علم أن الكلام كله يبطل ببطلان الخبر. وتتعلل فائدة السمع واللسان، ويلتحق الإنسان بالبهايم. وما يقولون: إن الخبر يتنوع إلى صدق وكذب، نقول: ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم.

[الخبر الموجب للعلم]:

وإنما يوجب العلم ما لا يتصور كونه كذبا^(٣)، وهو ما تواتر من الأخبار، إذ كون مثله كذبا مستحيل^(٤) وكذا ما تأيد بالبرهان المعجزي، وهو قول الرسول عليه السلام، وقط لم يتمكن كذب في هذين الخبرين، والله^(٥) الموفق^(٦).

[العقل سبب أصيل للمعرفة]:

وأما الكلام في العقل أنه من أسباب المعارف، فمن أنكر ذلك يتعلق بكون قضاياه متناقضة، ولأن كون العقل من أسباب المعارف، وكون الاستدلال^(٧) والنظر به (مما يفضيان إلى العلم، إما أن يعرف بالعقل، وإما أن يعرف بغير العقل، فإن

(١) ز ما بين القوسين سقط وهو مثبت بجميع النسخ.

(٢) ز فتح.

(٣) وذلك كخبر الرسل المعصومين والخبر المتواتر. راجع كتاب في العقائد لأبي منصور

الماتريدي مخطوط برقم ١٤٧ تيمور توحيد لوحة ٢

ويبين الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ١٤ ظ السبب الذي دعا بعض الناس إلى إنكار كون الخبر من أسباب المعارف فيقول: — إن الذي بعث هذا إلى التكذيب ما في القول به من إثبات الحرمان وكف النفس عن الشهوات — وبحسب المحقق أن هذه طبيعة الكفر في كل زمان فالماركسيون والوجوديون والبرجماتيون لم يرفضوا الدين إلا ليتسنى لهم الإغراق الكامل في الشهوات الحسية والابتعاد عن أوامر الدين.

(٤) ز مستحيل.

(٥) لوحة ١٠ و د.

(٦) ز أعلم.

(٧) ز الاستدلال به. والاستدلال تقرير الدليل لإثبات المدلول فإذا كان من الأثر إلى المؤثر سمي

استدلالا آتيا، وإذا كان من المؤثر إلى الأثر سمي استدلالا لميا — التعريفات ص ١٧.

قلتم: بأنه يعرف بالعقل ففيه سئلتهم، وفي النظرية^(١) نوزعتم، وإن قلتم: عرف ذلك بدليل آخر، قيل لكم: ما ذلك الدليل؟ فإن قلتم: هو الخبر، قيل: بخبر من عرفتم ذلك؟ وبم عرفتم أن المخبر صادق فيما قال؟ وإن قلتم: بالحس، فبأي حس عرفتم^(٢) ذلك؟ أشيروا إليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم، (ولأننا)^(٣) أرباب الحواس السليمة ولا يختلف أرباب الحواس^(٤) السليمة في معرفة المحسوسات وأهل الحق - نصرهم الله - يقولون: كون^(٥) العقل من أسباب^(٦) المعارف يعلم بالضرورة، فإن العلم الثابت^(٧) ببديهية العقل ضروري كعلم الحواس، فإن العلم بأن الشيء أعظم من جزئه (وأن جزئه)^(٨) أصغر من كله ضروري، فإن زيدا بكليته أعظم من يده وحدها، إذ في كله يد وزيادة، ويده أصغر من كله، وكذا العلم بأن المستويين في زمان إذا اتصف أحدهما بالتناهي (في الوجود (كان الآخر أيضا متناهيا)^(٩) في الوجود)^(١٠) كمن علم أن ولادة زيد وعمرو كانت في ساعة واحدة، ثم علم أن أحدهما ابن عشرين سنة، علم ضرورة أن الآخر ابن عشرين سنة، حتى إن شيئا من الشبه^(١١) والشكوك لا يعتريه، ولو أراد تشكيك^(١٢) نفسه في ذلك لعجز، وعرف من نفسه أنه مكابر، كما في العلم الحاصل بالحواس. فإذا كان كذلك فمن أنكر على الإطلاق كون العقل من أسباب المعارف، فقد أنكر العلم الضروري، وتجاهل

(١) ط ما بين القوسين بالهامش وهو مثبت بالجميع.

(٢) لوحة ٤ وب.

(٣) ز ولا.

(٤) ب سقط د الحوس.

(٥) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.

(٦) لوحة ٧ وز.

(٧) ز سقط.

(٨) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٩) ط ما بين القوسين بهامش ط.

(١٠) ز ما بين القوسين سقط.

(١١) لوحة ١٠ ط د.

(١٢) ز تشكيك.

والتحق بالسوفسطائية، فيعامل بما يعامل به^(١) السوفسطائية، وإن أقر به فقد أقر في الجملة بكون العقل من أسباب المعارف^(٢)، فلو أنه أقر بذلك، وأنكر النظر والاستدلال، فقليل له: الدليل على أن النظر طريق العلم أن من اشتغل به، واستوفى شرائط النظر، أفضى به إلى العلم لا محالة، فعرف أنه طريق العلم كائنين يختلفان في طريق (أنه طريق)^(٣) سمرقند^(٤) أم ليس بطريق لها، فأدنى ما يقطع به الخصومة أن يقال: اسلك هذا الطريق فإن أفضى بك إلى سمرقند كان طريقا إليها، وإن لم يفض بك إليها لم يكن طريقا إليها، فإذا سلكه وأفضى به إليها علم أنه طريق^(٥) سمرقند. ولأن كلا يفرع إلى النظر، عند اشتباه الأمر عليه، ويتأمل في ذلك، وهذا جبل عليه الخلق، حتى إن العاقل لو أراد الامتناع عنه، إذا حزبه أمر ونابته نائبة، لم تطاوعه نفسه، كما يفرع عند اشتباه شيء من المراتب إلى حاسة البصر، وكذا عند اشتباه كل محسوس يفرع إلى الحاسة المعدة لإدراك ذلك النوع من المحسوس. فدل أن العلم بأن العقل من أسباب المعارف، وأن النظر مما^(٦) يفضي إلى العلم، مما جبل عليه البشر وكذا العقلاء بأسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة، فيشتغلون بالنافعة منها الرابحة، ويجتنبون الضارة الخاسرة، ولو تؤمل حال^(٧) هذا الجاحد لوجد مشتغلا به في أكثر حالات لتسوية أموره الدنيوية لا يلتأم له أمر معيشته، ولا ينتظم أسباب تزجية عمره^(٨) إلا

(١) ز سقط.

(٢) راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٤ و.

(٣) ط ما بين القوسين بالهامش ز سقط وهو في باقي النسخ.

(٤) سمرقند مدينة في بلاد ما وراء نهر جيحون بتركيا ويقال لها بالعربية سمران قيل: إنها من أبنية ذي القرنين تخترق الأنهر أزقتها.

راجع معجم البلدان لياقوت ج ٥ ص ١٢١ ط أولى سنة ١٩٠٦.

(٥) لوحة ٥ ط.

(٦) لوحة ١١ و د.

(٧) ز سقط.

(٨) لوحة ٧ ط ز.

بذلك، ودل بقاؤه إلى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه، فدل أنه في الإنكار معاند، يروم^(١) بذلك التقصي^(٢) عن ربة^(٣) التكليف، والتخلص عن لوازم الأمر والنهي، ولأن النظر في نفيه إثباته، إذ نافي النظر بنفيه به، إذ ليس له دليل سوى النظر، فإنه لو ادعى معرفة صحة نفيه بالحواس أو بالبداهة، لطولب بإحالة ذلك إلى حاسة معينة، فيظهر حينئذ تعنته، وكذلك لو ادعى معرفته بالبداهة، ويقال له: إنا أرباب الحواس السليمة، والعقول الوافرة، فما بالناس لا نعرف؟ فإن قال: إنكم تعرفون ذلك غير أنكم تعاندون لا ينفصل ممن يقلب عليه الأمر ويقول له: إنك تعرف صحة قلبي وفساد قول^(٤) نفسك، غير أنك تعاند، فلم يبق له إلا النظر، وبه استدل حيث قال: إن^(٥) قضاياه متناقضة فدل أن نافية مثبت ضرورة، ومثبته يثبته أيضا، فكان ثابتا بإجماع العقلاء، وكذا باتفاق الخصم الذي هو من أصدق الشهادات، وكذا كل شيء في^(٦) نفيه إثباته كان ثابتا ضرورة، ويخرج هذا الكلام على طريقة المطالبة فيقال له انتفى النظر بالنظر أم بغير النظر؟ فإن قال: بالنظر فقد أقر بثبوته، وإن قال: بغير النظر طولب بذلك على حساب ما مر.

بقي^(٧) سؤالهم أنكم بم عرفتم ثبوته؟ قلنا: هذا منكم نظر فاشتغالكم به إقرار منكم بثبوته، ثم قال: عرفناه بكونه مفضيا إلى العلم إذ سلكناه فأفضى بنا إليه، كما سلكنتم أنتم فأفضى بكم إلى العلم في أكثر أمور دنياكم^(٨) وأفضى بكم بزعمكم إلى

(١) أي يطلب - راجع مختار الصحاح.

(٢) أي التخلص والخروج - راجع مختار الصحاح.

(٣) أي عقد وعهد - راجع المصباح المنير.

(٤) ز سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ١١ ظ د.

(٧) د نقي و وهي خطأ.

(٨) ز دينكم.

العلم بأنه ليس ثابت إذ نفيتموه به، وعرفنا أيضاً بكون الخلائق مجبولين^(١) عليه إذا حذبهم أمور يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبداهة، ويقال أيضاً: عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة مفض إلى العلم فثبت صحة هذا النظر، الذي أدانا إلى كون النظر في الجملة ثابتاً إذ هو من جملة النظر، كما لو قال إنسان: كل قول محدث عرض، كان هذا القول إخباراً أنه بنفسه عرض لأنه إخبار عن أن كل قول محدث عرضي، وهذا القول من جملة القول المحدث، وكذا لو قال^(٢): كل عرض مفتقر إلى محل، أو قال: كل عرض مستحيل البقاء، كان هذا إخباراً عن نفسه، فدل أن هذا جائز غير ممتنع فيجب القول به عند قيام الدليل، فقد^(٣) قام الدليل على ما مر، فأما^(٤) نفي شيء ما بإثباته فمحال^(٥) وأنتم نفيتم النظر بالنظر فكان فيه^(٦) نفيه بإثباته، وما قالوا: إن^(٧) أكثر قضايا العقل متناقضة، والنظر قد يكون فاسداً.

[قضايا العقل لا تتناقض إلا لأسباب]:

قيل لهم: قضايا^(٨) العقل قط لا تكون متناقضة، والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر، والنظر في بعض المقدمات يهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن، فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم، فأما لو^(٩) استوفى شرائط النظر في كل مقدمة، وعلم صحتها، فلا يقع في ضلال^(١٠) ولا يكون نظره فاسداً البتة، مثاله: أن

(١) لوحة ٤ ظ ب.

(٢) ز دل.

(٣) ز وقد.

(٤) ز وأما.

(٥) ز فمح.

(٦) لوحة ١٢ و د.

(٧) لوحة ٨ و ز.

(٨) لوحة ٦ و ط.

(٩) ز سقط.

(١٠) ز هلاك.

المجوسي نظر في أقسام العالم، فوجدها محدثة، فاعتقد حدوثها وهو صحيح، (ثم وجد في العالم الشرور والقبائح والأقذار والأنتان فاعتقد ثبوتها وهو صحيح، ثم اعتقد حدوثها وهو أيضا صحيح)^(١) ثم اعتقد أن المحدث لا بد له من المحدث وهو صحيح، ثم اعتقد أن صانع العالم حكيم وهو صحيح، ثم اعتقد أن إيجاد الشرور والقبائح والأقذار والأنتان سفه وهذا خطأ، واعتقد أنها لما^(٢) كانت محدثة فلا بد لها من محدث والصانع حكيم لا يسفه لم يخلق هذه الأشياء، ولا بد لضرورة اقتضاء المحدثات محدثا أن يكون سوى الباري جل وعلا، صانع سفيه يتولى تَخْلِيْق هذه الأشياء فوقع في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله، ولو تأمل بعقله لعرف أن إيجاد هذه الأشياء حكمة على ما نبين^(٣) إن شاء الله تعالى. فلم يقع في الباطل، والنظر يكون مقضيا إلى العلم بشرية (حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى وثبت أن لا تناقض في قضايا العقل، ولا خلل في كون النظر مفضيا إلى العلم عند وجوده بشرطه)^(٤) ثم نقول: هذا الكلام نظر، فيجب أن يكون باطلا، ثم يقال لهم^(٥): لو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال^(٦) يوجب فساد^(٧) كل نظر مع قيام الدليل على صحته، وثبوت القانون المميز بين صحيحه وفاسده، لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف، لوجود الكذب في الخير والغلط في الحس عند البعد إذ يرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة، إذ الأحوال يرى الشيء شيئين وحيث لم يبطل الخبر والحس لم يبطل العقل والنظر والله الموفق.

ومما يتعلق به الخصوم أيضا، أن حال واحد منا مع البداهة والمحسوسات يخالف حاله مع النظريات في التجلي والكشف، وإذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلي، كان بمقابلته للنظريات خفاء، والخفاء ينافي^(٨) العلم، ويجاب عنه: أن دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة، (فإن من نظر واستوفى شرائط

(١) د ما بين القوسين سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) راجع في التبصرة الحكمة في خلق الكفر والمعاصي.

(٤) د ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) ب ط د والاستبدال وما أثبتنا من باقي النسخ للسياق الصحيح.

(٧) لوحة ١٢ ظ د.

(٨) لوحة ٨ ظ ز.

النظر كانت حاله مع النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء^(١) وإنما يقال أحدهما أخفي من الآخر في التعارف، لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفاوتهما^(٢) في أنفسهما غير أنهما يفترقان من وجه، وهو أن بقاء العلم في الضروريات لا يقف على فعل في هذا العالم، كما كان حصوله لا يقف على فعل من جهته، بل وجد بتولي الله تعالى اختراعه في العبد من غير صنع من قبله، وكذا^(٣) يتولى إيقاءه من غير صنع من العبد. والنظري كما لم^(٤) يحصل إلا بصنع وجد من قبل العالم وهو النظر والاستدلال، لا يبقى إلا بصنع وجد من قبله وهو تذكر^(٥) الأدلة ودفع الشبهة المعترضة، فأما في أصل العلم والجلاء والخفاء فلا يفترقان^(٦)، والله الموفق.

وفي المسألة كلام كثير غير أن كتابنا هذا يضيق عن استيفاء^(٧) ذلك، والله الموفق^(٨).

٤ - الكلام في إبطال كون ما يقع في القلب حسنه والإلهام والتقليد من أسباب معرفة صحة الأديان:

فإذا^(٩) ثبت^(١٠) بما ذكرنا كون الحواس والأخبار والعقول من أسباب^(١١) المعارف فنقول: ليس وراء هذه الأشياء سبب يعرف به صحة الأديان وفسادها.

(١) د ما بين القوسين بالهامش.

(٢) ز تفاوت.

(٣) ز فكذلك.

(٤) ز سقط.

(٥) ز تفكر.

(٦) راجع في هذا التمهيد لأبي المعين النسفي مخطوط رقم ٢٢٩٩١ لوحة ٢ وجه بدار الكتب.

(٧) لوحة ١٣ ود.

(٨) انظر في هذا الموضوع أصول الدين للبغدادى ص ٩ وما بعدها ط الأولى استانبول ١٩٢٨م - وراجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١ - ١٢، والبداية في الكفاية من الهداية لنور الدين الصابوني ص ٢٩ - ٣٣ وراجع التوحيد للماتريدي لوحة ١٤ - ١٥

وشرح السعد على العقائد ص ٢٤ - ٤٠.

(٩) لوحة ٦ ظ ط.

(١٠) لوحة ٥ وب.

(١١) ز الأسباب.

[ما يقع في القلب حسنه ليس سببا في معرفة الأديان]:

وقال قوم^(١): من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به، وهذا محال، لأن كثرة الأديان ظاهرة، وتضادها أمر بين، وكل يدعي وقوع حسن ما يدين به، وقبح ما يدين به غيره في قلبه فيؤدي إلى أن يكون كل من يدين بشيء كان ديننا^(٢) صحيحا، لوقوع حسنه في قلبه^(٣) المتدين به، فيكون القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وتعطيله، وتوحيده وتثنيته، وثبوت الصفات له ونفيها صحيحا، وهذا محال. وكذا ينبغي أن يكون كل دين حقا، ولوقوع حسنه في قلب من اعتقد، باطلا، لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقه واعتقد ضده، وفساد هذا مما لا يخفى على المجانين، والله الموفق.

[الإلهام ليس سببا في معرفة صحة الأديان]:

وقال قوم بأن الإلهام سبب معرفة صحة الأديان والمذاهب، وهذا أيضا مثل الأول، لأن كلا يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه، وفساد مذهب خصمه، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة على ما قررنا، وإلى القول بأن كل دين صحيح فاسد، ويقال لهؤلاء، إني ألهمت أن القول^(٤) بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان فاسد، أصحيح إلهامي هذا أم فاسد؟ فإن قال: هو^(٥) صحيح، فقد أقر أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان والمذاهب قول فاسد، فقد أقر بكون شيء من الإلهام (فاسد، وإذا كان الإلهام)^(٦) بعضه صحيحا، وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق، ما لم يقد دليل صحته فصار المرجع إلى الدليل دون الإلهام، والله الموفق.

(١) هم الإباحية كما في هامش ط.

(٢) ز سقط.

(٣) ب سقط ومثبتة في باقي النسخ.

(٤) لوحة ٩ و ز.

(٥) ز هو سقط - لوحة ١٣ ظ د.

(٦) ب ما بين القوسين سقط ومثبت من باقي النسخ.

[ليس كل مجتهد مصيب كما تقول المعتزلة]:

وبمثل هذا استدلل بعض أصحابنا على المعتزلة^(١) في قولهم: كل مجتهد مصيب، فقال: إني اجتهدت فأدى اجتهادي إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب، أمصيب أنا في هذا الاجتهاد أم مخطئ؟ فإن قلت لي: إنك مخطئ، فقد أقررت بفساد شيء من الاجتهاد، وبطل قولك: كل مجتهد مصيب، وإن قلت: إنك مصيب (في اجتهادك)^(٢) فقد أقررت بصحة قول من يقول: إن المجتهد يخطئ ويصيب، والله أعلم.

[التقليد لا يعرف به صحة الأديان]:

وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الأديان، لأنه إن قلد كل متدين فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الأديان، وإن قلد أهل دين من الأديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الأديان، فإن لم يقم^(٣) الدليل بطل اختياره، وإن أقام الدليل بطل التقليد، وصار المرجع هو الدليل، ويقال له: هلا أبطلت التقليد تقليداً^(٤) لمن أبطله فبأي شيء أجاب بطل التقليد، ولأن التقليد ليس فيه إلا كثرة الدعوى، فإنه إذا قيل: لم قلت: إن دينك صحيح؟ قال: لأن فلانا يعتقده، فيقال له: ولم قلت: إن دين فلان كان صحيحاً؟ وكذلك لو ذكر ثالثاً ورابعاً^(٥) إلى ما لا يتناهى

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والوعيدية والمبطلية، ومن أهم مبادئهم القول بأن الله قديم والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته وسموا هذا توحيداً، وقالوا: إن العبد خالق لأفعاله كلها خيراً وشرها، وقالوا: إن الله لا يفعل إلا الصلاح ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وسموا هذا عدلاً، وقالوا: إن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة استحق الثواب وإذا خرج عن كبيرة من غير توبة استحق العقاب وسموا هذا وعداً ووعداً، وقالوا: إن مرتكب الكبيرة من المسلمين لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر إلخ.

راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ط النهضة العمرية ١٩٥٤ أولى. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ج ١ ص ٢١٦ الفرق بين الفرق للبغداد ص ٩٣ الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٤٣، المعتزلة زهدي حسن جار الله مطبعة مصر سنة ١٣٦٦ هـ.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ز يكن.

(٤) ب سقط وهي بالنسخ الباقية.

(٥) لوحة ١٤ و د.

فيصبر كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى، (والدعوى تصح)^(١) بالبرهان لا بدعوى أخرى، وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد^(٢) دليل كون الوصف وصف^(٣) العلة، لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت وهذا الوصف فيه موجود، قيل له: لم قلت: إنه ثبت بهذه العلة؟، فكلما كان محال الحكم والوصف أكثر كان الدعوى أكثر إلا^(٤) إذا أقام الدليل أن من قلده كان دينه صحيحا، فإن كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله، غير أنه لا حاجة به إلى بيان أنه^(٥) أخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه، فيبين أنه أخذ^(٦) ذلك من أستاذه، فإذا قيل له: لم قلت: إن دين أستاذك كان حقا؟ أقام دلائل وحدانية الصانع فثبت له صحة دين أستاذه، وثبت أيضا^(٧) صحة دينه، لوجود ذلك الدليل فيهما جميعا، ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه، ثبت به صحة دين من قلده، ولا يثبت به صحة دينه، ما لم يتبين أيضا أن هذا الدين عين ذلك الدين الذي كان يعتقده من قلده، مثاله أن واحدا من المسلمين، لو سئل الدليل على صحة دينه، فقال: دليل صحته أن محمدا ﷺ كان يعتقد هذا الدين، فإذا قيل له: ولم قلت: إنه كان محقا في دينه؟ فقال: لأنه ظهرت على صحة رسالته المعجزات وأثبت حصول المعجزات له، حكم بصحة دين الرسول محمد ﷺ، لقيام الدليل ولكن الدليل غير موجود في حق المقلد إذ لم يظهر على يده المعجزة، فلو سلم الخصم أن ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين^(٨) به محمد^(٩) ﷺ ثبت صحة دين هذا، ولو أنكر الخصم وقال: نعم دين محمد ﷺ كان دينا صحيحا بدليل قيام المعجزة، ولكن لم قلت: (إن ما يقوله من القول)^(١٠)

(١) د ما بين القوسين سقط.

(٢) ز الظن.

(٣) ز سقط.

(٤) ب إلا - سقط.

(٥) لوحة ٧ و ط.

(٦) لوحة ٩ ظ ز.

(٧) ز سقط.

(٨) لوحة ٥ ظ ب.

(٩) لوحة ١٤ ظ د.

(١٠) د ما بين القوسين سقط.

هو قول محمد ﷺ فحينئذ يحتاج إلى^(١) الإثبات بالدليل إن هذا عين ذلك الدين، ولو أقام الدليل ثبت صحة ما يدينه وإلا فلا، والله الموفق^(٢).

٥ - الكلام في إيمان المقلد:

الإيمان هو التصديق^(٣) على قول أبي حنيفة^(٤) كذا ذكره في كتاب العالم والمتعلم^(٥) وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي - رحمه الله - وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين، وهو على التحصيل تصديق محمد ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى، إذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب التصديق به، لأن فيه الإيمان بالله تعالى وملائكه وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبجميع ما يجب الإيمان به على التفصيل، وكذا في حق كل رسول مع أمته، ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد، لما في التردد من التوقف، والمتوقف لا يكون مصدقا، وكذا المكذب ثم^(٦) التصديق بحده إذا وجد فإن كان متعريا عما ينافيه من التكذيب والتردد كان الذات الذي قام به هذا التصديق مصدقا، والتصديق هو الإيمان في اللغة، فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء وجد منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل، وجد

(١) ز سقط.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار في فساد التقليد: - ومن جيد ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو غير العالم، لا يحل أن يقلد غير العالم، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليدا أو بطريقة أخرى، لا يجوز أن يكون قد علمه تقليدا لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى ما لا يتناهى من المقلدين وهذا محال، وإن علمه بطريقة أخرى فلا يخلو إما أن يعلمه اضطرارا أو استدلالا، لا يجوز أن يعلمه اضطرارا... فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالا على ما نقوله، وهذا يبين لك فساد التقليد - راجع شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٢ - ٦٣ ط الاستقلال الكبرى بمصر تحقيق د. عبد الكريم عثمان.

(٣) إلا أنه يعتبر الإقرار شرطا لإجراء الأحكام الدنيوية فالمصدق المقر مؤمن عند الله وعندنا، والمصدق دون إقرار مؤمن عند الله لا عندنا والمقر دون تصديق مؤمن عندنا كافر عند الله. راجع لأبي حنيفة - العالم والمتعلم ص ١٣ - ١٥ والفقه الأكبر بشرحه ص ٧٦ - ٧٨.

(٤) أبو حنيفة النعمان بن ثابت إمام أصحاب الرأي وأساس المدرسة الماتريدية توفي سنة ١٥٠ هـ ومن كتبه - العالم والمتعلم - الفقه الأبسط - الفقه الأكبر - انظر المعارف لابن قتيبة ص ١٦٩ وتاريخ بغداد للخطيب ج ١٣ ص ٣٢٣ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٧٤. والجواهر المضية للقرشي ج ١ ص ٢٦ - دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٣٢ هـ، وشذرات الأذهاب ج ١ ص ٢٢٧.

(٥) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ١٤ الأتوار سنة ١٣٦٨ هـ.

(٦) لوحة ١٠ و ز.

في حال الغيب أو في حال معاينة الغيب، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله حيث قيل له ما بال ^(١) أقوام يقولون يدخل المؤمن النار؟ فقال - رحمه الله - : لا يدخل النار إلا كل مؤمن، فقيل له: فالكفار؟ فقال: هم مؤمنون يومئذ - كذا ذكره في **الفقه الأكبر** ^(٢) فقد جعل الكفار في الآخرة مؤمنين، لوجود الإيمان بركنه، إذ حقيقته التصديق وقد حصل، فعلى هذا كان المقلد مؤمنا لحصول الإيمان منه بركنه وحقيقته.

[لا ينفع إيمان من عاين العذاب]:

ثم من وجد منه الإيمان عند اليأس أو عند معاينة العذاب، أو في الآخرة، لا يكون إيمانه نافعا، على معنى أنه لا ينال ثواب الإيمان، ولا يندفع به عنه ^(٣) عقوبة الكفر، وهذا هو المعنى من قول العلماء: إن الإيمان عند معاينة العذاب لا يصح أي لا ينفع فأما هو ^(٤) بحقيقته فهو موجود إذ الحقائق لا تتبدل بالأحوال، وإنما يتبدل الاعتقاد والأحكام، وما يتعلق به من العلائق ثم اختلفوا أن نفع ^(٥) الإيمان الحاصل عند اليأس ومعاينة العذاب لماذا ^(٦) زال؟ قال الشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - في تأويل قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ أَيْدِيكَ بِبَعْضٍ لَّيَنْفَعُ نَفْسًا إِيْتَهَلَتْ تَكُنَّ ءَامَنَةً مِنْ قَبْلُ﴾ ^(٧) الآية: إن ذلك الوقت وقت ^(٨) نزول العذاب لا يقدر أن يستدل فيه بالشاهد على الغائب، ليكون قوله قولا عن معرفة وعلم، فعلى هذا لا بد من ^(٩) أن يكون التصديق ^(١٠) مبنيا على الدليل، فإذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل لا يكون نافعا، وهذا لأن الثواب يكون بمقابلة ما يتحملة العبد من المشقة، ولا مشقة في تحصيل أصل الإيمان، بل

(١) لوحة ١٥ و د، ز ما زال.

(٢) لم يرد هذا الكلام في الفقه الأكبر وإنما ورد في الفقه الأبسط ص ٤٦ - ٤٧ ويضيف السائل وكيف ذاك؟ فيقول أبو حنيفة لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَسَكَّرْنَا بِمَا كُنَّا بِيَوْمِ مُشْرِكِينَ﴾ ^(٨٤) فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيْتَهُمُ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا. سورة غافر ٨٤ - ٨٥.

(٣) ب سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) ط، ز يقع - وهي خطأ.

(٦) لوحة ٧ ظ ط.

(٧) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٥٨.

(٨) ز سقط.

(٩) ز سقط.

(١٠) ز سقط.

المشقة في الوصول إليه بالاستدلال، ودفع الشبهة المعترضة بآداب الفكرة، وإدمان النظر والتأمل^(١) للتمييز بين الشبهة والحجج، فإذا^(٢) صرف ذو البصيرة همته إلى التأمل والتفكر، وشغل قلبه وفكره بالبحث والتتقير^(٣) ونظر بصدق العناية، وراعى شرائط النظر أتم الرعاية، وتحمل تلك المشقة، وتجشم تلك المرارة في ذات الله تعالى، وابتغاء مرضاته، نال^(٤) الثواب، ووصلت إليه منفعة إيمانه، وإذا جعل همته الوصول إلى اللذات الحاضرة، وخلق بين نفسه وبين الاستمتاع بالعاجلة، ثم آمن بلا تحمل مشقة، ولا لحوق مؤنة وكلفة، فلا ثواب له ولا ينال نفع الإيمان، كما لا ينال من آمن عند معاينة العذاب، لانعدام الاستدلال من قبله، ثم لا فرق بين حصول الإيمان بعد التأمل والتفكر في أجرام العالم، ومعرفة حدوثها ومحدثها، ووحداية محدثها، ومعرفة صفاته، وصحة الرسالة، وبين حصوله بالتأمل في أعلام الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقة وإتعايب النفس وآداب الفكر، فينال ثواب الإيمان الحاصل عقب التأمل في أعلام الرسل، وإن لم يتأمل في أجرام العالم وأجزائه، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الرستغني^(٥) - رحمه الله - وإليه يشير أحد تأويلي الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي - رحمه الله - لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ أَيْتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْتَهَا﴾ والله الموفق.

وقيل بأن زوال^(٦) ثواب إيمان من آمن عند نزول العذاب، ووقوع البأس به، واندفاع نفعه عنه، إنما كان (لأنه كان)^(٧) إيمان دفع العذاب لا إيمان حقيقة فلم يكن معتبرا فيما^(٨) وراء قصد دفع العذاب أو لأنه كان محمولا على الإيمان عند تعلق

(١) لوحة ١٥ ظ د.

(٢) لوحة ١٠ ظ ز.

(٣) أي البحث، والنسفي دائما يستخدم الكلمات المترادفة للتأكيد.

(٤) زال - وهي خطأ.

(٥) على بن سعيد الرستغني فقيه حنفي من أهل سمرقند، وكان من أصحاب الماتريدي توفي سنة ٣٤٥ هـ من كتبه - الزوائد والفوائد - إرشاد المهتدي راجع: الجواهر المضئية للقرشي ج ١ ص ٣٦٢ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٤١، والفوائد البهية للكنوي ص ٦٥ ط الحسينية بالقاهرة سنة ١٣٢٤ هـ.

(٦) لوحة ٦ و ب.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

(٨) لوحة ١٦ و د.

العذاب، أو لأنه عند تعلق العذاب الدنيوي به وهو مقدمة لعذاب الآخرة، إذ يموت بعذاب الدنيا، فينقل إلى عذاب الآخرة، خرجت نفسه من يديه^(١) إذ لا تقدر بعد ذلك على التصرف في نفسه، والاستمتاع^(٢) بها، وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق المقلد، إذ إيمانه كان تقرباً إلى الله تعالى، وطلباً لمرضاته، لا لدفع عذاب متوجه إليه، متشبث به إذ لا عذاب توجه إليه أو تشبث به، وكذلك لم يكن^(٣) يلجأ إلى إيمانه مضطراً لانعدام سبب الاضطرار، وكذلك كانت نفسه في يديه لم يخرج منها وقد حصل منه الإيمان والله تعالى وعد الثواب على الإيمان، والثواب (لا ينال إلا بفضل الله)^(٤) ووعد، فإذا وعد الثواب على فعل ينال فاعله الثواب^(٥) سواء تحمل المشقة^(٦) أو لم يتحمل، فلا ينعدم ثواب إيمان المقلد وإن لم يتحمل مشقة لتناول مطلق الوعد إياه، فأما إيمان من آمن دفعا للعذاب عن نفسه، أو كان ملجأ إليه، أو بعدما خرجت نفسه عن يده، فقد ورد النص بخروجه عن كونه نافعا، فقلنا بأنه لا ينفع، وفي المقلد اندفع هذا النص، وبقي مطلق الوعد على الإيمان، والشيخ أبو منصور - رحمه الله - بين هذه المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الإيمان، فعلى هذا يكون هذا إشارة إلى أن المقلد لا يحرم نفعه^(٧) لانعدام هذه المعاني عنه، والله^(٨) الموفق.

[المقلد عاصٍ بتركه النظر إلا أنه مؤمن]:

وهذا المذهب أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى، باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال،

(١) ز بدنه - وهي الأصح وذكرنا ما أثبتته النسخ الأخرى لعدم الخطأ.

(٢) جميع النسخ والاستماع والصحيح ما أثبتنا.

(٣) د يمكن.

(٤) ز ينال بفضل الله - والتعبيران صحيحان.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ١١ و ز.

(٧) لوحة ٨ و ط.

(٨) لوحة ١٦ ظ د.

وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه بقدر ذنبه، وعاقبة أمره الجنة لا محالة هذا القول محكي عن أبي حنيفة رحمته الله والثوري^(١) ومالك^(٢) والأوزاعي^(٣) والشافعي^(٤) وأحمد بن حنبل^(٥) وأهل الظاهر^(٦)، ومن المتكلمين عن عبد الله بن سعيد القطان^(٧)، والحارث بن أسد^(٨)، وعبد العزيز بن يحيى المكي^(٩)، وتلخيص مذهب أبي حنيفة، وأصحابنا - رحمهم الله - على ما بينت، والله الموفق.

- (١) أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري توفي في أصح الأقوال سنة ١٦١ هـ وهو من أئمة علم الحديث وأحد الأئمة المجتهدين. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٣٧٤ والجواهر المضية للقرشي ج ١ ص ٢٥٠.
- (٢) أبو عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأعلام توفي بالمدينة سنة ١٧٩ هـ من كتبه الموطأ - تفسير غريب القرآن. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي ج ٢ ص ٩٩ ط المعارف بالهند سنة ١٣٥٥ هـ، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٠٠ وشذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٢٨٩.
- (٣) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي توفي سنة ١٥٧ هـ أخذ عنه عبد الله بن المبارك وعدد كبير من التابعين. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٤٩٢، وشذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٢٤١.
- (٤) محمد بن إدريس الشافعي توفي سنة ٢٠٤ هـ وهو أحد الأئمة الأربعة ولد بغزة وتوفي بمصر - من كتبه الأم - المسند - أحكام القرآن - فضائل قریش. راجع تاريخ بغداد للخطيب ج ٢ ص ٥٦ وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢١٤ وطبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ١٠٠ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ.
- (٥) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل توفي سنة ٢٤١ هـ ببغداد. قال الشافعي في حقه: خرجت من بغداد وما خلفت بها أنقى ولا أفقه من ابن حنبل، من كتبه المسند جمع فيه ما لم يتفق لغيره من الأحاديث. راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ٤ ص ٤١٢ وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٨ وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ج ١ ص ٤ وشذرات الذهب ج ٢ ص ٩٦.
- (٦) هم أتباع سليمان بن داود الأصبهاني وابن حزم الأندلسي وهم يقولون: إن دين الله ظاهر لا باطن فيه، ويعتمدون على القرآن والسنة ولا يأخذون الرأي والقياس.
- (٧) يقال: إنه عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين كان لقوته في المناظرة يجتذب من ينظره قال مع أهل السنة: إن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد هو والقلاسي على سائر أهل السنة فقالا: إن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخير لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي ويقال إنه توفي بعد سنة ٢٤٠ هـ من كتبه: الصفات - خلق الأفعال - الرد على المعتزلة. راجع: الفهرست لابن النديم ص ٢٥٦ وطبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٥١.
- (٨) الحارث بن أسد المحاسبي توفي سنة ٢٤٣ هـ من أكابر الصوفية من كتبه: آداب النفوس - البعث والنشور - شرح المعرفة. راجع/صفوة الصفوة ج ٢ ص ٢٠٧ وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٢٤.
- (٩) عبد العزيز بن يحيى المكي توفي سنة ٢٤٠ هـ ناظر بشر المريسي في مجلس المأمون من كتبه: الحيدة. راجع طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٦٥، شذرات الذهب ج ٢ ص ٩٥.

وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا بد لثبوت الإيمان، أو لكونه نافعا من دليل بني عليه اعتقاده، غير أن الشيخ أبا الحسن الرستغني صاحب الإمام أبي منصور الماتريدي - رحمه الله - يقول: لا يشترط أن يبنى اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسألة، بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول، وعرف (أنه رسول الله وأنه ظهرت على يديه المعجزات ثم قبل منه القول في حدوث العالم)^(١) وثبوت الصانع، ووحدانيته من غير أن عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا - وكذا أبو عبد الله الحليني^(٢) من متأخري أهل الحديث في ديارنا، مال إلى هذا، وبعض أهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق أن كون إجماعا. وفرع على هذا أبو منصور بن أيوب^(٣) من متكلمي أهل الحديث، وقال: على قياس هذا ينبغي أن كون لو بنى^(٤) اعتقاده على نص أو سنة كان كافيا لأن كل ذلك دليل. والمشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري: أنه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد كل مسألة من مسائل (الأصول عن دليل عقلي غير أن الشرط أن يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط أن يعبر عن ذلك بلسانه وأن يكون بصيرا بمجادلة الخصوم)^(٥) قادرا على دفع ما يورد^(٦) عليه من الإشكال وإبطال ما توجه عليه من الشبه، قال عبد القاهر البغدادي^(٧): إن

(١) ز ما بين الحاصرتين سقط.

(٢) الحسين بن الحسن الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي توفي سنة ٤٠٣ هـ كان إماما بما وراء النهر وحدث بئيسابور. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٦٠، وشذرات الذهب لابن العماد ج ١٢ ص ١٦٧.

(٣) محمد بن الحسن بن أيوب أبو منصور توفي سنة ٤٢١ هـ تفقه على ابن فورك، وكان لفقره يطالع دروسه في القمر من كتبه. تلخيص الدلائل. راجع تبیین كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٤٩ مطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ.

(٤) لوحة ١٧ و د.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١١ ظ ز.

(٧) من جملة متكلمي أهل الحديث توفي سنة ٤٢٩ هـ وهو فقيه شافعي أصولي متكلم كان بارعا في علم الحساب من كتبه - نفي خلق القرآن - الصفات - أصول الدين - الفرق بين الفرق.

راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٥٣٥ وطبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٢٣٨.

هذا وإن لم يكن مؤمناً عند الأشعري على الإطلاق غير أنه ليس بكافر عنده لوجود ما يضاد الكفر والشرك من هذا الشخص وهو التصديق، وهو عاصي بتركه النظر والاستدلال^(١)، والله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، فصار عاقبة أمره الجنة لا محالة كسائر عصاة المسلمين.

[إيمان المقلد عند المعتزلة ومناقشة كلامهم]:

واختلفت المعتزلة في هذا المعتقد لا عن دليل، قال عامتهم: إنه ليس بمؤمن. وقال أبو هاشم منهم: إنه كافر، كذا حكى عنهم عبد القاهر البغدادي، ونسبته القول (إلى أبي هاشم)^(٢) بأنه كافر دليل أن عند غيره من المعتزلة^(٣) ليس هذا بكافر ولا مؤمن، بل هو على المنزلة بين المنزلتين، ثم عند جميع المعتزلة إنما يحكم بإيمانه إذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم^(٤) وحل ما يورد عليه من الإشكال، حتى إنه لو عجز عن شيء من ذلك لم يحكم بإسلامه، ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة إنما نشأ عن أن هذا المعتقد لا عن دليل عاص بتركه الاستدلال، وترك الاستدلال كبير، والكبيرة الطارئة على الإيمان تخرج صاحبها عن الإيمان، فمنعت المقارنة عن الدخول فيه، وعند أبي هاشم توبة الكافر وغيره عن الكفر أو عن معصية (مع بقاءه على معصية)^(٥) (أخرى صحيحة)^(٦) وإن كان

(١) الحقيقة أن الأشعري لم يشترط أن يستدل المقلد على الأصول على الوجه الذي يشترطه المعتزلة وإنما اشترط نوعاً من الاستدلال مركزاً في الطباع كما في حديث الأعرابي - راجع الروضة البهية - لأبي عذبه ص ٢٤ ط الهند سنة ١٣٢٢ هـ. وراجع ما ينسبه البغدادي لأبي الحسن الأشعري في المقاصد ص ١٩٤ - ١٩٥، ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ٤٠ المطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ ط أولى.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٦ ط ب.

(٤) لوحة ١٧ ط د.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

تاب عن الكفر بقي فيه إذا^(١) لم يتب عن كبيرة وجدت منه، من غصب مال وأشباه ذلك وإن كان تاب عن معصيته بقي فيها إذا لم يتب عن كبيرة أخرى إن كان نشأ عن هذا، فإذا الاختلاف في هذه المسألة^(٢) فرغ فنتكلم في مسألة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة، وفي مسألة صحة التوبة عن كبيرة مع بقاءه على كبيرة أخرى مع أبي هاشم، فإن قالوا: إن هذا الاعتقاد ليس نفسه بإيمان، أو هو إيمان غير أنه ليس بنافع ما لم يكن مبنيا على الدليل، فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في أصل المسألة، ثم هؤلاء الذين يشترطون كون^(٣) الاعتقاد والتصديق مبنياً على الدليل لكونه نافعا إن زعموا أن خروجه عن النفع إنما يكون لانعدام تحمل المشقة، والثواب^(٤) يقابل تحمل المشقة، ومباشرة المكروه طلبا لمرضاة الله، ولا مشقة في نفس التصديق بل المشقة في الوصول إلى التصديق، بحصول العلم بالتأمل في الدليل، ولهذا لا ينفع التصديق الحاصل عند اليأس وفي الآخرة، فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي أهل السنة منهم على ما مر من نيل الثواب بوعده الله تعالى تفضلا منه فيكون بمقابلة ما قابله به، وجعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله، إلا ما خص منه كإيمان من عاين العذاب، أو كان مضطرا فيه على ما بينا، فأما من يقول: إنما اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق ليصير الاعتقاد بدونه مبنيا على الدليل إيمانا، فيحتاج إلى التكلم معهم فنقول: بأنهم يقولون^(٥): إن التصديق إذا لم يقترن به دليل، يكون مجرد اعتقاد نشأ لا عن دليل، ومثل هذا الاعتقاد لا يكون علما، إذ العلم المحدث لابد له من سبب ضروريا كان أو استدلاليا، ولا سبب لهذا الاعتقاد، فلم يكن علما، ولأن العلم المحدث، نوعان: ضروري واستدلالي لا ثالث لهما، وهذا الاعتقاد لم يثبت عن

(١) لوحة ٨ ط.ط.

(٢) ز سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٢ و.ز.

(٥) لوحة ١٨ و.د.

ضرورة فلم يكن ضروريا، ولا عن دليل فلم يكن استدلاليا، فلم يكن علما، ومن المحال أن يكون من لا علم له بحدوث العالم، وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرسالة مؤمنا، وهذا لأن التصديق وإن وجد إلا أن مطلق التصديق ليس بإيمان (بل الإيمان هو التصديق المقيد بكونه مبنيا على الدليل، وهذا لأن الإيمان في حقيقة اللغة ليس هو التصديق)^(١) بل هو إدخال النفس في الأمان يقال: أمنت فأمّن كما يقال: أجلسته فجلس، فكل من أخبر بخبر فتأمل في دليله فعرف بالدليل صدقه فصدقه يقال: آمنه أي صدقه بعدما أدخل نفسه بالتأمل في دلائل صدقه في الأمان، من غير أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه في هذا الخبر، فإذا كان الأمر على هذا تبين أن التصديق العاري عن الدليل ليس بإيمان، وإذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول^(٢) أبو الحسن الأشعري والمعتزلة: إن الدليل لا بد من أن يكون عقليا، إذ لا وجه إلى جعل قول الرسول، دليل حدوث العالم وثبوت الصانع لأن قول الرسول لا يكون حجة ما لم يثبت رسالته، ولا وجه إلى^(٣) القول برسالته إلا بعد معرفة مرسله، ولن يتهيأ معرفة مرسله إلا بعد ثبوت المعرفة بحدوث العالم (وإذا كان كذلك لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول لأن المعرفة بصحة قوله مترتبة على معرفة حدوث العالم)^(٤) وثبوت الصانع يحققه أن العاقل ما لم يعرف أن صانع العالم^(٥) حكيم لا يظهر المعجزة على يد المتنبّي، كما^(٦) يذهب إليه القائلون بأن السفه ما خلا عن العقابة الحميدة. أو يعرف أن صانع العالم تام القدرة يستحيل عليه العجز، وظهور المعجزة على يد المتنبّي، يعجزه عن

(١) د ما بين القوسين سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ١٢ ظ ز.

(٤) د ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ١٨ ظ د.

(٦) لوحة ٩ و ط.

إظهار ما يحق من الأديان، والتمييز بين الحق والباطل منها وهذا محال. كما يذهب إليه القائلون أن السفه ما نهى عنه وإذا كان الأمر^(١) هكذا لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع وكمال حكمته وقدرته بقول الرسول لكون المعرفة بكون قوله حجة مترتبة على هذه المعارف — وإذا خرج هذا من أن يصلح أن يكون دليلا يقترن بالتصديق — والمعارف ليست بضرورة — فلا بد من القول باقتران^(٢) دليل عقلي به.

[الأشعري يشترط نوعا من الاستدلال والمعتزلة يشترطون استدلالا كاملا وقدرة على الرد]:

غير أن الأشعري يقول: إذا بنى اعتقاده على دليل عقلي كان كافيا، وإن كان لا يقدر على دفع الشبه إذا كان لا يرتاب في عقيدته عند ورود الشبهة عليه بل يعلم أن وراءها ما يبطلها من الحجة، وأن من العلماء القائمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها، وهذا لأن باقتران الدليل باعتقاده صار علما استدلاليا. وصار به مدخلا نفسه في الأمان، من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه فكان مؤمنا، فلا معنى لاشتراط قدرته على دفع الشبه وحل الإشكالات.

والمعتزلة يقولون: إن الرأي المبني على ما تصور عند الرائي أنه دليل لن يكون علما ما لم يقدر على دفع الشبه المعترضة^(٣) على الدليل بل يكون ظنا إذ العلم إنما يمتاز من الظن بالقدرة على دفع ما يوجب ضد هذا الرأي.

ويعترض على هذا الرأي بالبطلان، فإن ثبتت القدرة كان ذلك علما، وإن لم تثبت كان ظنا، وبهذا تمتاز المسائل الاعتقادية عن المسائل الاجتهادية^(٤) (ويجري

(١) لوحة ٧ و ب.

(٢) د باحتراز.

(٣) لوحة ١٩ و د.

(٤) لوحة ١٣ و ز.

التعليل^(١) على من خالفنا في المسائل الاعتقادية دون من خالفنا في المسائل الاجتهادية^(٢) وبهذا يمتاز الحق من الباطل لأن الحق ما غلبت حجته، وأظهرت أسباب التمويه في غيره، فأماً بدون إظهار أسباب التمويه فيما يقابل هذا الرأي، فلا يوصف بكونه حقاً إلا على غالب الرأي والظن. هذا هو زبدة كلام المعتزلة.

وأما القائلون: إن الشرط لصيرورة الإيمان نافعا، أو صيرورة التصديق إيمانا، هو اقتران الدليل به، غير أن ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول الذي عرف المعتقد له قيام المعجزات على يده، فيثبت له العلم بخبره بجميع ما يجب اعتقاده في حدوث العالم وثبوت الصانع وغيره، إذ خبر من تأيد بالمعجزة من أسباب العلم، وكان الاعتقاد مبنياً على الدليل الموجب للعلم فإنهم يقولون: ما ورد الرسل صلوات الله عليهم به من الشرائع المتضمنة لصالح العاجلة والآجلة فهو على نوعين: أحدهما: في^(٣) ما في العقول إمكان الوقوف عليه، والوصول إليه بالتأمل والفكر كمعرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وتنزيهه عن^(٤) سمات النقص، وثبوت النبوات، وأشباه ذلك. والآخر: ما ليس في العقول إمكان الوقوف عليه ككيفيات العبادات وشروط جوازها، وأوقات أدائها، وتقدير الحدود والكفارات وأشباه ذلك.

[أقسام الناس]:

وطبقات الناس مع اختلاف أقدارهم يقسمون^(٥) إلى قسمين: أحدهما: الموصفون برجاحة العقول ووفورها، الموسومون بجودة الخواطر وحدة الذكاء^(٦)

(١) د التبطيل.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٩ ظ د.

(٥) ز يقتسمون.

(٦) ز سقط.

والأذهان. والثاني^(١): الموصوفون بغلظ الأفهام وبلادة الخواطر.

والقسم الأول فرقتان: أحدهما: المتفرغة للتأمل والتفكر والبحث عن الحقائق واليقين^(٢)، سمت^(٣) بهم^(٤) همتهم إلى استخراج ودائع العقول وخزائن الأفهام، والوقوف على ما به الفوز لهم بالسعادة الأبدية، والوصول إلى مرضاة خالق البرية جل وتعالى. والأخرى من الغريقين: المشتغلة باكتساب أسباب المعاش، المعرضة عن التأمل في المعالم النظرية^(٥)، الراضية لنفسها درجة البهائم، لاقتصارها^(٦) على استجلاب اللذات الحاضرة، ونيل شهواتها الطبيعية، المقبلة على تكثير الأموال النفيسة، والعقود الخطيرة بأنواع التجارات، وصنوف الزراعات. ثم إن الله تعالى ترحم على الناس كافة ببعث الرسول، وبيان ما يحتاجون إليه في الدارين، فكانت مرحمته تعالى لهم (في القسم الذي ليس في قوة العقول الوقوف عليها بإثبات طريق الوصول في حق طبقات الناس كلهم)^(٧) ورحمته تعالى وتفضله في حق القسم الذي في العقول إمكان الوقوف عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر والأذهان^(٨)، المتفرغين للبحث^(٩) عن الحقائق، بتسهيل سبيل الوصول، والتنبيه لكيفية الاستدلال، وفي حق الموصوفين بالبلادة وغلظ الأفهام بإثبات طريق الوصول. وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقائق المشتغلين باكتساب أسباب المعاش، فمن يثبت^(١٠) من هؤلاء في حقه^(١١) معجزة الرسول بالمشاهدة أو بالنقل

(١) ز والآخرون.

(٢) ط والتنقيير.

(٣) لوحة ٩ ط.

(٤) ط بالهامش.

(٥) لوحة ١٣ ط ز.

(٦) ز لاقتصار همتها — وهي الأحسن.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

(٨) لوحة ٢٠ د، ز والأذقان.

(٩) ب، د سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.

(١٠) لوحة ٧ ط ب، ز ثبت.

(١١) ز سقط.

المتواتر الذي يضاهي المتصل به الثابت بالمشاهدة، كان قول الرسول في حق طريق الوصول إلى ثبوته عنده، وإن لم يوجد منه الاستدلال العقلي يجعل الله تعالى ذلك الطريق في حقة كجملة دلائل العقول سبيل الوصول في حق غيره، مرحمة منه على هؤلاء الضعفة، وتخفيفاً للمؤنة عنهم وتيسيراً عليهم، وإن كان في الجملة في عقولهم إمكان الوقوف على ذلك، فمن لم يرض بهذا، وشرط الاستدلال العقلي مع هذا فقد عارض الله سبحانه وتعالى في حكمته وضاده فيما أنعم به على الضعفة من عباده من آثار رحمته. ودليل هذه المقدمة أنه جعل قول الرسول في حق هؤلاء طريق الوصول وإن لم يوجد منهم الاستدلال العقلي، صنيع الرسول وضيع الخلفاء الراشدين بعده، وصنيع جميع أئمة المسلمين وسلاطينهم إلى يومنا هذا. أما صنيع الرسول فإنه بعث في الأمة الأمية الخالية عن صناعة الاستدلال، والعلم بشرائطه، كل منهم يعبدون ما ينحتون^(١) ويعتقدون أن ما يعبدوه أهل قبيلته وجملة أقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من^(٢) الصخر والخشب شريك لله تعالى، وكانوا^(٣) يتعجبون من تجريد التوحيد، وخلع الأنداد، ويقولون للرسول ﷺ: ﴿أَجْعَلِ الْأَلَمَةَ إِلَهًا وَجْهًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾^(٤) وكانوا يرون البعث والنشور ممتنعاً حتى قالوا: ﴿مَنْ يُعْطِيَ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^(٥) وبعث الله تعالى بشراً رسولا مستحيلاً على ما أخبره الله تعالى فقال: ﴿وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾^(٦) ثم إن واحداً منهم إذا عاين معجزة ناقضة للعادة أو سمع القرآن وعرف وجه إعجازه لمعرفته بجواهر الكلام، وصنوف البلاغة، وضروب النظم، ثم رأى القرآن باين كلا في النظم، وفاق^(٧) جميعها في الفصاحة والبلاغة، فاعترف برسالته، وأقر

(١) ز ما ييحثون.

(٢) لوحة ١٤ وز.

(٣) لوحة ٢٠ ظ د.

(٤) سورة ص ٣٨ الآية ٥.

(٥) سورة يس ٣٦ الآية ٧٨.

(٦) سورة الإسراء ١٧ الآية ٩٥.

(٧) ز وفارق.

لإخباره بوحداية الله تعالى وخلع الأنداد، وأعرض عما كان يعتقد من ألوهية الأوثان والأصنام، وآمن بالبعث والنشور لمن في القبور، من غير امتداد زمان يتمكن فيه من إحالة الرؤية والرجوع^(١) إلى قصة العقل بالتأمل، بل^(٢) في أسرع من لمح البصر، وكان الرسول بعده مؤمنا موقنا ولا يشتغل بتعليمه في الدلائل العقلية في كل مسألة من المسائل الاعتقادية مقدار^(٣) ما يناظر الخصوم ويذب عن حريم الدين والملة، ويقدر على حل ما يرد عليه من الإشكال ولا يتعلم كيفية تركيب القياسات العقلية وطريق الإلزام والالتزام وآداب النظر والجدل. وكذا الخلفاء الراشدون - رضي الله عنهم أجمعين - فإن الصديق^(٤) قبل إيمان من آمن من أهل الردة من غير الاشتغال^(٥) بتعليمه إياهم من الدلائل ما يصيرون به مستتصرين من طريق العقل. وكذا عمر^(٦) لما فتح سواد العراق قبل هو وعماله إيمان^(٧) من كان بها من الرط والأنباط مع قلة أذهانهم، وبلادة أفهامهم، وترجية^(٨) عمرهم في

(١) لوحة ١٠ و ط.

(٢) ز سقط.

(٣) ز ما يصير به مسئولا ولا مقدار.. زائدة.

(٤) عبد الله بن أبي قحافة بن عثمان بن عامر القرشي توفي سنة ١٣ هـ صديق رسول الله وخليفته الأول وثاني اثنين إذ هما في الغار سمي في الجاهلية عتيقا وسماه الرسول عبد الله. وقيل: إن عتيقا لقب له لا اسم ولقب بهذا لعنته من النار، وقيل: لعنافة وجهه أي حسنه وجماله، وقيل: لأنه لم يكن في نفسه شيء يعاب به.

راجع - صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ٩٠، وشذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ١٠٠. وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٢٧.

(٥) لوحة ٢١ و د.

(٦) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي استشهد سنة ٢٣ هـ كانت له السفارة في الجاهلية، وكان شديدا على النبي عند البعثة وكان دخوله الإسلام فتحا على المسلمين لذا سماه الرسول بالفاروق وهو الخليفة الثاني للرسول. أسلم في السنة السادسة من النبوة وله سبع وعشرون سنة، وكانت ولادته بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة.

راجع: صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ١٠١، والإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٢٧٩ والبداية والنهاية لابن كثير ج ٧ ص ١٣٣ طبع السعادة بمصر سنة ١٣٥١ هـ.

(٧) ز سقط.

(٨) أي قضاء ودفع - راجع مختار الصحاح.

الفلاحة وعماراة الأراضي وكري^(١) الأنهار. وكذا إيمان غيرهم من أهل القرى والرساتيق^(٢) من المجوس^(٣) وغيرهم. مع معرفتهم بخلوهم عن صناعة الاستدلال، لما أنهم رأوهم قد صدقوا رسولهم بعدما بلغهم بطريق التواتر ظهور المعجزات على يده، ولو لم يكن ذلك إيماناً — لفقد شرطه وهو الاستدلال العقلي — لاشتغلوا بأحد أمرين: إما بالإعراض عن قبول إسلامهم^(٤) وحكموا ببقائهم على ما كانوا عليه من الكفر، وضربوا الجزية على جماجمهم، والخراج على أراضيهم وعاملوهم معاملة أهل الذمة. وإما بنصب متكلم حاذق بصير بالأدلة، عالم بكيفية المحاجة، ليعلمهم جميعاً صناعة الكلام، وعند امتناعهم وامتناع كل من الأئمة في البلاد أجمع إلى يومنا هذا عن ذلك وتركهم^(٥) جميع العوام يشتغلون بالمكاسب، ولا يتعلمون الكلام ظهر^(٦) أن ما ذهب إليه الخصوم خلاف صنع^(٧) رسول الله وخلفائه وأئمة أمته (وجميع المسلمين، وما هذا سبيله فهو باطل، والله الموفق.

[بيان فساد قول المعتزلة]:

يحقق هذا أن الصنيع من الرسول ﷺ وخلفائه وصحابته وأئمة أمته^(٨) على رأي الخصوم داخل في حيز السفه، وبقيت على الرسول ﷺ عهدة التكليف بتعليم من بلغ إليهم الرسالة نهاية علم الأصول^(٩)، وإذا فارق الدنيا ولم يفعل ذلك وحكم

(١) أي حفر — راجع مختار الصحاح.

(٢) الرستاق فارسي معرب يستعمل في الناحية التي هي طرف الأقليم وفي السواد من الأرض. راجع المصباح المنير.

(٣) أثبتوا أصليين للعالم هما النور والظلمة إلا أن المجوس الأصلية زعمت أن الأصليين لا يجوز أن يكونا قديمين بل النور أزلي والظلمة محدثة، وهم يقولون: المبدأ الأول كيرموث والمبدأ الثاني زرادشت.

راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٣٣.

(٤) لوحة ١٤ ظ ز.

(٥) ز وترك.

(٦) ز سقط.

(٧) ز سقط.

(٨) د ما بين القوسين سقط.

(٩) لوحة ٨ و ب ولوحة ٢١ ظ د.

بإيمانهم كان مخطئاً في الحكم بإيمانهم مقصراً في أداء^(١) ما أُرِدَ بأدائه إلى الناس، غير مبلغ ما وجب عليه تبليغه، كاذباً في دعواه التبليغ، مرتكباً المآثم في الامتناع عن التبليغ على وجه يصير من اتبعه مؤمناً خارجاً عن الإيمان بارتكابه هذه الكبيرة وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم، مستحقاً الخلود في النار، وكل قول هذا عقابه ففساده لا يخفى على المجانين فضلاً عن العقلاء، وما اعتمده^(٢) من الدليل أن قول الرسول لا يصلح دليلاً لثبوت الصانع وحدث العالم، يفضي إلى هذه المعاني المستحيلة، وكل معقول يؤدي إلى فساد فهو فاسد، فكذا هذا. ثم نقول: إن الرسول متى دعا أحداً إلى دينه، يبين له جميع^(٣) ما يعترض اعتقاده فيقول: إن هذا العالم محدث وله صانع واحد لا شريك له، ولا شبيه له، موصوف بصفات الكمال متبرئ عن سمات النقص، وأنه بعثني رسولا، وأوجب على عباده كذا ونهاني عن كذا، ثم جعل هذا الناقض للعادة، الخارج عن وسع الخلق دليلاً على صدقي، وشاهد هذا المدعو المعجزة أو دعا بعض أئمة الأمة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر، فصدقه هذا المدعو^(٤)، واعتقد جميع ما دعاه إليه بناء على خبر، وخبر^(٥) من بَلَّتْ المعجزة على صدقه سبب لثبوت العلم^(٦) فيبني الرجل^(٧) اعتقاده في جميع ما دعاه إليه على ما هو دليل، غير أنه لا يعرف كيفية دلالة المعجزة على صدق الآتي بها وهو قولنا: إنه حكيم لا يقيم الدلالة على ידי المتنبئ، أو هو كامل القدرة لا يتصور عجزه عن إثبات التفرقة بين الحق والباطل. والجهل بكيفية دلالة الدليل لا يوجب خروج اعتقاده عن كونه علماً، لثبوته على وجه ينافي جميع أضداد العلم

(١) ز آدم.

(٢) ز أعهدوه.

(٣) ب سقط وأثبتناها من النسخ الباقية.

(٤) لوحة ١٠ ظ ط.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ١٥ و ز.

(٧) لوحة ٢٢ و د.

(وبجلي له المعلوم)^(١) كعامي رأى بناءً فاعتقد أن له بانيا، كان اعتقاده علما، لأنه بناء على الدليل إذ البناء دليل الباني، وإن كان لا يعرف كيفية دلالة الدليل، وهي أن البناء لما كان يتصور أن يكون أعلى من هذا أو أسفل، وأغلظ منه أو أدق، وأوثق منه أو أوهى، وأحسن منه أو أردأ، وكان من الجائز أن يكون على هذا فاخصاصه بهذا الوجه الذي هو عليه مع جواز أن لا يكون عليه بل يكون على غيره لن يكون إلا بتخصيص مخصص قادر مختار، وجهله بكيفية هذه الدلالة لا تخرج عقيدته من أن تكون علما، فكذا هذا. يحققه أن الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا بمثله فإن عندي الأشعري لو عرف دليلا واحدا في كل مسألة وبني عليه اعتقاده، ثم وردت عليه شبهة عجز عن دفعها ولم يتزلزل اعتقاده بل بقي متقرا على (ما اعتقده)^(٢)، معتقدا أن تلك شبهة لا حجة، وأن وراءها من يدفعها من متكلمي أهل الإسلام، بقي مؤمنا وإن كان تعارض الأدلة يخرج الرأي عن حد العلم إلى^(٣) الظن والشك والوقوف ولكن لما كان هذا الرجل بقي بانيا اعتقاده على دليل موجب للعلم، واعتقد أن تلك الشبهة باطلة كان اعتقاده علما لكونه مبنيًا على دليل موجب للعلم وإن كان لا يهتدي إلى جهة بطلان الشبهة، وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة فكذا هذا، وكذا عند المعتزلة من وجد منهم^(٤) شرط صحة إيمانه وحكم له بالإيمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة ولم يكن عنده من الجواب ما به يوجب دفعها لانعدام مرور هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الأزمنة، ويحتاج إلى التأمل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل إيمانه في هذه المدة، وإن تعارضت الأدلة ولم يهتد إلى كيفية وجه الدفع، ولكن لما اعتقد صحة دينه بانيا اعتقاده على دليل واعتقد^(٥) بطلانها عن دليل يوجب بطلانها، كان اعتقاده علما ينافي جميع أصداده ويتجلى

(١) ز وتجلي المعدوم — وهو خطأ.

(٢) ب د سقط — والعبارة من باقي النسخ.

(٣) لوحة ٢٢ ظ د.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ١٥ ظ ز.

له^(١) به المعلوم فكذا هذا. يحققه أن الجهل بتحديد العلم لا ينافي ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامي فكذا الجهل بكيفية دلالة الدليل لا ينافي العلم عند تحقيق دليله وسببه، وخبر الصادق سبب العلم، (وقد وقع له العلم به، فجهله بوجه الدلالة لا يخرج من أن يكون علما، يحققه أن المنظور إليه حال من يقع له العلم)^(٢) فإن رجلين لو سمع^(٣) كل واحد منهما خبرا من عشرة أو عشرين أو أكثر جاءوا^(٤) من أماكن متفرقة في أزمنة مختلفة، فسكن قلب أحدهما إلى هذا الخبر، ووقع عنده أن لا تواطؤ يتوهم من هؤلاء، واضطرب قلب الآخر ووقع عنده أنهم^(٥) ربما سبق منهم التواطؤ، كان الأول عالما (والثاني لم يكن عالما)^(٦) فكذا فيما نحن فيه، نعتبر حال هذا الذي ثبت عنده المعجزة^(٧)، فإن خطر بباله أن موجدته ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يد الكذاب، أو غير تام القدرة يجوز^(٨) في حقه العجز عن التفرقة بين المحق والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة وكون خبره دليلا للعلم قبل التأمل في جواز السفه والعجز على من أوجد الدلالة المعجزة، فأما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه فقد اعتقد عن دليل فكان عالما، وخروج الأول عن كونه عالما، لا يوجب خروج هذا إذا سكن إليه واطمأن قلبه على صدق الآتي بها، وهذا لأن الدليل ثابت في حق كل واحد منهما إلا أن من اعترضت له^(٩) شبهة فوقع له الشك وهو مناف للعلم ولا يثبت له العلم، ومن لم يثبت له الشك المنافي للعلم كان العلم ثابتا. فكذا هذا في حق من اعتمد الدليل إن لم

(١) ز سقط.

(٢) د ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٨ ط ب.

(٤) ب د حاوي - والصحيح ما أثبتنا من النسخ الأخرى.

(٥) ط أنه.

(٦) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٧) لوحة ٢٣ و د.

(٨) لوحة ١١ و ط.

(٩) ز سقط.

يخطر بباله الشبهة المؤكدة للشك أو اعترضت ولم يلتفت إليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم. ولو خطرت بباله الشبهة المولدة^(١) للشك، ووقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضاده. على أن هذا من الجبائي^(٢) مناقضة ظاهرة^(٣) فإنه قال في تحديد العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل، (وهذا اعتقاد الشيء عن دليل)^(٤) لأن خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علما، والله الموفق. وأما عامة أهل السنة والجماعة من الفقهاء^(٥) والمتكلمين فإنهم يقولون: أن هذا الرجل مأمور بالإيمان وقد آمن إذ الإيمان هو^(٦) التصديق، وقد وجد منه التصديق، فينال الثواب الموعود إذ الثواب ينال بفضل الله، فيناله من وعد له به، سواء لحقته المشقة أو لم تلحقه. وقولهم: إن هذا التصديق ليس بإيمان لأن إدخال النفس في الأمان من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه لم يوجد، هذا باطل، لأن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير أن يكون مأخوذا من الأمان يقال: آمن به وآمن له أي صدقه، فإن واحدا من عرضي الناس لو أخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوب له فيه ولا امتناع فصدقه من لا عهد له به بالمخبر فيما مضى من الأزمنة، لم يمتنع أحد من أهل اللغة أن يقول: آمن له وإن لم يعرف دليل صحته وإن لم يدخل نفسه في الأمان بل يطلقون ذلك لوجود نفس التصديق منه إياه، يدل عليه أنك تقول: آمنت لفلان أو آمنت به ولو كان هذا إدخال النفس في الأمان لكان لا تعلق لهذا الفعل بالمخبر، بل تعلقه بنفس السامع، لأنه أدخل نفسه في الأمان لا المخبر، فينبغي أن يقول: آمنت نفسي لا أن يقول: آمنت بفلان، وإذا قيل: آمنت به دل أنه

(١) ز المؤكدة.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) ب، د سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.

(٤) ب، د سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.

(٥) لوحة ١٦ و ز.

(٦) لوحة ٢٣ ظ د.

عبارة عن التصديق فإنه المتعلق بالمخبر، إلا أنه يتعدى إلى المفعول^(١) بدون حرف العلة، ولفظ الإيمان يتعدى إلى المفعول بالصلة، وكم من فعل تعديه العرب بالصلوات، وإن كان يجوز في الأصل التعدية بدون الحرف، يقال: شكرت لفلان ونصحت له، فإذا كان الأمر كذلك بطل^(٢) هذا الكلام، والذي يدل على بطلانه على أصل الأشعري أن عنده^(٣) يخرج به عن الكفر واسطة بين الكفر^(٤) والإيمان ولو لم يكن الإيمان موجودا لما اندفع به الكفر، ثم هذا من الأشعري مناقضة ظاهرة، حيث أخرجه بهذا من الكفر وما أدخله به في الإيمان، وهذا منه إثبات المنزلة بين المنزلتين^(٥)، كما فعلت المعتزلة وهو يأبى ذلك، ثم العجب منه أن يجعله بمنزلة فساق أهل الملة، حيث قال: يعذب بقدر ذنبه - وهو تركه الاستدلال - ثم عاقبة أمره الجنة، ولو عفى عنه فأدخله الجنة ابتداء جاز، وهذا هو حكم الفساق، فإن كان فاسقا لتركه النظر، لماذا لم يحكم بإسلامه، والكبيرة عندنا لا تنافي الإسلام؟ وإن لم^(٦) يكن فعله إيمانا لماذا لم يبق على الكفر، وهو لا ينفي ألا يوجد الإيمان، فإثبات المنزلة بين المنزلتين من أين؟ ثم كما أن المعتزلة اخطأوا حيث أثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر فكذا الأشعري أخطأ حيث أدخل الجنة من ليس بمؤمن، يحققه أن الثواب يعرف^(٧) بوعده الله تعالى، والله تعالى ما وعد الجنة إلا للمؤمنين فبأي دليل يقول بدخول من ليس بمؤمن في الجنة؟ ولو قال: أنا لا أقول بأنه مؤمن وأنه كافر وهو يخلد في النار فيقال له: كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب بالتصديق وأنت تقول: إن الإيمان هو التصديق، والكفر هو التكذيب؟ فإن لم يجعل

(١) ز المفعول.

(٢) لوحة ٢٤ و د.

(٣) ز ضده.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ١١ ظ ط.

(٦) لوحة ١٦ ظ ز.

(٧) لوحة ٩ و ب.

تصديقه إيماناً لأنه لم يدخل نفسه في الأمان فلماذا جعلت^(١) تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيباً؟ وهل هذا إلا كجعل السكون حركة، والسواد بياضاً؟ وكل ذلك مستحيل متناقض والله الموفق.

وهذا الكلام على أصول المعتزلة باطل أيضاً، لأن صاحب الكبيرة وجد منه التصديق على وجه أدخل نفسه في الأمان، وتحقق بحده وشرطه وهو مع هذا ليس بمؤمن، ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من دفعها بعد وهو في طلب وجه الدفع، فلا أمان له من انعدام الظفر بما يتمكن به من دفعها، وما لم يتمكن من ذلك لا يظهر أن ما ذهب إليه من العقيدة صحيح إذ الحق ما غلبت حُجْجُه وأظهر أسباب التمويه في غيره، وإذا لم يظهر ذلك لم يعرف أنه لم يكن مكنوباً فيما أخبر بصحة عقيدته ومع هذا إذا كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده بقي مؤمناً، دل أن هذا الكلام فاسد ولا استمرار لمذهبهم بل هي مذاهب متناقضة، ينقض البعض البعض، والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله المستقيم.

وما قالوا: إن التصديق ينبغي أن يكون عن علم، قلنا: ومع هذا عند الأشعري بهذا التصديق، يخرج عن الكفر ويستحق الثواب الموعود للمؤمن، ونحن لا نروم إلا هذا، إذ غرضنا من هذا إثبات أحكام الإسلام، لا إطلاق العبارة إذ لا ينفع^(٢) بإطلاق التسمية مع^(٣) انعدام الأحكام، ولا ضرر بزوال التسمية مع بقاء أحكام الإسلام، ثم نقول له: كل عذر لك في إثبات^(٤) الأحكام فهو عذرنا في إطلاق الاسم، يحققه أن الاستدلال وتحصيل العلم^(٥) ليتوصل بهما إلى التصديق الذي هو المقصد

(١) لوحة ٢٤ ظ د.

(٢) ز لا يقع.

(٣) لوحة ١٧ و ز.

(٤) د أمات.

(٥) لوحة ٢٥ و د.

المأمور به، فإذا وصل إلى المقصود به^(١) وأتى بما أمر على وجهه كان معتبرا، ولا عبرة لانعدام ما ثبت ذريعة^(٢) له عند^(٣) حصول المقصود بدونه وكذا بهذا عند المعتزلة يخرج عن الكفر، يحققه أن حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهة كان مؤمنا وإن انعدم العلم لثبوت المعارضة للحال لما ذكرنا وكذا هذا، وكل ما يعتمدون عليه هم هناك فهو معتمدنا هاهنا، فإن كابروا وقالوا: لما^(٤) اعترضت الشبهة ولم يتمكن^(٥) للحال من دفعها يكفر وإن كان في طلب دفعها، فقيل لهم: قد أقررتم على أنفسكم أولا، ثم على كل رئيس من رؤسائكم ثانيا، ثم على كل إمام كان في الأمة ثالثا، بالكفر وبطلان الأعمال مرارا إذ لا يخلو أحد من ذلك في عمره في الأحياء^(٦) ثم نقول لهم: ما من رئيس من رؤسائكم إلا وقد اعترضت له شبهة لم يتمكن من دفعها، وارتكب لأجلها محالا أكفره به جميع أهل نحلته فضلا عن خالفهم فيكونون كلهم كفارا، ثم نقول لهم: ليس من ضرورة انعدام العلم، انعدام التصديق، فإننا آمنة بالملائكة كلهم وكذا بالكتب والرسل ولا نعرفهم بأبدانهم، والمعاندون يعرفون ولا يصدقون^(٧) على ما قال الله في علماء أهل الكتاب: ﴿يَعْرِفُونَهُمْ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾^(٨)،^(٩) فدل ذلك على جواز انفكاك التصديق عن العلم من الجانبين جميعا ولو أبينا جعل الإيمان معرفة كما جعله جهنم بن صفوان^(١٠) والتأليف بين

(١) ز سقط.

(٢) د - ذريقة.

(٣) ز سقط.

(٤) ز لم.

(٥) لوحة ١٢ و ط.

(٦) ز - الآيين.

(٧) ب د سقط - ومثبتة من باقي النسخ.

(٨) ب أبناءكم - وهي خطأ.

(٩) سورة الأنعام ٦ الآية ٢٠.

(١٠) جهنم بن صفوان توفي سنة ١٢٨ هـ وإليه تنسب الجهمية وتسمى بالجبرية لأنهم يقولون إن الإنسان مجبور لا اختيار له نشأ جهنم في خراسان وقال: إن الإيمان هو المعرفة بالله

كلامي عبد القاهر البغدادي^(١) من جملة متكلمي^(٢) أهل الحديث، يدل على أنه كان يرى هذا الرأي أن المقلد مؤمن وليس بعالم، فإنه مال إلى جعله مؤمنا ثم أبطل على الكعبي^(٣) تحديده للعلام (أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، باعتقاد العامي حدوث العالم وثبوت الصانع أنه اعتقاد الشيء على ما هو به)^(٤) وليس بعلم، فكان مجموع هذين الكلامين دليلا على^(٥) أنه كان يجعل المقلد مؤمنا وإن لم يكن (علم بما اعتقده وبمن آمن به، والله الموفق.

ومنهم من قال: هو عالم لأنه وإن لم يكن عالما^(٦) بدليل لكن لا شك أن الإنسان لا يترك دينه الذي هو أعز^(٧) عنده من نفسه وماله وأهله وولده إلا بضرب دليل يبدو له إما من^(٨) جهة هذا الذي دعاه إلى دين أنه لا يكذب أو من جهة الدين لما يرى من محاسنه فيبني اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا، وإن كان خبر^(٩) الواحد محتملا ولكنه لما بنى اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد (كما اعتقد)^(١٠)، فأنزل عالما، ثم نزل^(١١) هذه المسألة في حق من كان

ورسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والعمل بالجوارح فليس بإيمان وإن الكفر بالله هو الجهل به.

راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٩٧، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩، والكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١٦٢ المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١ هـ.

(١) سبق التعريف.

(٢) لوحة ٢٥ ظ د.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ب سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) ز سقط.

(٨) لوحة ١٧ ظ ز.

(٩) لوحة ٩ ظ ب.

(١٠) ز ما بين القوسين سقط.

(١١) ز سقط.

ينشأ في قطر من الأقطار، أو شاهق جبل من الجبال، لم تبلغه الدعوى ولا^(١) علم بثبوت هذه الملة، فشاهده مسلم فدعاه إلى الدين، وبين له ما يجب اعتقاده، وأخبر أن رسولنا^(٢) بلغ هذا الدين عن الله ودعانا إليه وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة، فصدقه هذا الإنسان في جميع ذلك واعتقد الدين من غير سابقة تأمل وتفكر هذا هو الذي اختلفوا فيه، فأما أهل دار الإسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم^(٣) وصبيانهم، العاقلون أهل الأمصار والرساتيق والقرى، وسكان الصحاري والبراري فكلهم مؤمنون مسلمون عارفون لله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلو أحد منهم عن ضرب الاستدلال، وإن كان لا يهتدي إلى العبارة عن دليله، ولا يقدر على دفع الشبه المعترضة حتى إن واحدا منهم متى عاين هؤلاء من الأهوال كرعد هائل وهبوب^(٤) ريح عاصفة أو ظلمة راکدة يسبح للحال، ويصف الله تعالى بكمال القدرة ونفاذ المشيئة وتمام العلم والحكمة علما منه أن لا تعلق لهذه الأفزاع إلا بقدرته التامة ومشيئته النفاذة، وهو الذي خلق السماوات بغير عمد ممدودة وأطناب^(٥) مشدودة، وجعل فيها الأفلاك الدائرة، والنجوم السائرة، وخلق الأرض وجعل فيها الجبال الواسعة، وشق فيها الأنهار الجارية، على^(٦) هذا جميع أهل الأسواق والنواحي والقرى والرساتيق والنسوان والعقلاء من الصبيان، فلم يكن في هؤلاء بين مشايخنا خلاف ولا بيننا وبين الأشعري، وإنما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزلة على ما مر، والحمد لله على التوفيق والهداية^(٧).

(١) ز ولو.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٦ و د.

(٤) أو هبوت.

(٥) الأطناب جمع طناب بضمين وهي الحبال انظر مختار الصحاح.

(٦) لوحة ١٢ ظ ط.

(٧) راجع في هذا الموضوع: أصول الدين للبغدادى ص ٢٥٤ - ٢٥٥، وشرح الأصول

الخمس للقاظمي عبد الجبار ص ٦١ - ٦٤ والبداية من الكفاية للصابوني ص ١٥٤ -

١٥٥ - دار المعارف سنة ١٩٦٩ تحقيق د. فتح الله خليف، ونظم الفرائد لعبد الرحيم زادة

ص ٤٠ - ٤٢؛ ويلاحظ أن الأخير هو أوجز وأفيد كتاب في هذا الموضوع.

الفصل الثاني

١ - الكلام في حدوث العالم:

ثم بعد الوقوف على ثبوت الحقائق وتمييز ما هو من أسباب المعارف مما ليس^(١) من أسباب المعارف، يجب أن نصرف العناية إلى الإبانة عن حدوث العالم بأقسامه من أعراضه وأجسامه.

[مقدمات لابد منها]:

ولا يمكن الوقوف على ذلك إلا بعد معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم، ومعرفة أقسامه وماهية كل^(٢) قسم منه، ومعرفة معنى الحدوث والقدم، فنقدم بيان ذلك كله ليسهل الإبانة عما هو الغرض من الباب، وهو معرفة حدوث العالم فنقول وبالله التوفيق.

[ما هو العالم؟]:

أما المراد من لفظة العالم عند المتكلمين، فهو جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض، سمي عالماً لكونه علماً^(٣) على ثبوت صانع له حي سميع بصير عليم قدير، خارج عن حكمه، متعال عما فيه من سمات الحدوث وأمارات^(٤) النقصان غير مشابه لشيء من أقسامه، ولا مماثل لجزء من أجزائه ليس كمثله شيء^(٥) وهو السميع البصير.

[أقسام العالم عند المتكلمين]:

وأما أقسامه فعامّة المتكلمين يزعمون أنها أقسام ثلاثة: جواهر، وأجسام^(٦) وأعراض.

(١) لوحة ١٨ و ز.

(٢) لوحة ٢٦ ظ د.

(٣) ز عالماً.

(٤) ز و أما أداة.

(٥) ز سقط.

(٦) ز سقط.

والشيخ أبو منصور الماتريدي لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هي جواهر، لأنها مركبة منها، فاختر أن قال^(١): العالم قسمان: أعراض وأعيان^(٢) يعني بالأعراض ما يستحيل قيامه بنفسه. وبالأعيان ما يقوم بنفسه. ونعني بقولنا: ما يقوم بنفسه أن يصح وجوده من (غير محل يقوم به لا ما سبق (إلى وهم)^(٣) الأشعري.

[الرد على الأشعري وبرغوث في تعريفهم للعين]:

إن القائم بنفسه ما يستغني في وجوده^(٤) عن غيره. ولهذا أنكر كون الجواهر قائمة بأنفسها وقال: لا قايم بالنفس إلا الله تعالى. وإذا كان مرادنا من هذا اللفظ ما ذكرنا فلا معنى لإنكاره، لأن كل جوهر متركب كان أو غير متركب يصح وجوده في غير محل يقوم به، ولهذا قام جميع العالم لا في محل خلافا لما يقوله محمد بن عيسى الملقب ببرغوث^(٥) أن ذلك لا يجوز. ولهذا زعم أنه^(٦) ليس يجوز أن يخلق الله تعالى أقل من جزئين ليكون أحدهما مكانا للآخر، وهذا مع ما فيه^(٧) من تعجيز الله، فاسد، إذ لو كان أحدهما مكانا للآخر ولم يكن الآخر مكانا إليه^(٨) فهذا الذي هو المكان موجود لا في مكان، وهذا عين^(٩) ما أباه، ولو كان^(١٠) كل واحد منهما مكانا للآخر لكان كل واحد منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا لما هو مكانه وهو محال، والله الموفق.

(١) ط بالهامش، ز سقط.

(٢) راجع كتاب التوحيد للماتريدي مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ لوحة ٢١ توحيد.

(٣) ز إليه وهو.

(٤) د ما بين القوسين سقط.

(٥) كان على مذهب الحسين النجار إلا أنه خالفه في قوله: إن المكتسب لا يكون فاعلا على الحقيقة وكان يقول: إن المتولدات فعل الله بإيجاب الطبع والخلقة، خلافا لما يقوله أهل السنة.

راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٢ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٧ والمثل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٨.

(٦) لوحة ٢٧ وجه د.

(٧) ز من سقط.

(٨) ز سقط.

(٩) ب، د غير — وهي خطأ.

(١٠) ز سقط.

وإذا عرف ما هو المراد بهذه اللفظة، ظهرت صحته^(١) وعلم به امتياز العرض من العين إذ العين ما يصح وجوده لا في محل، والعرض يستحيل وجوده لا^(٢) في محل، إذ يعرف ببديهية العقل استحالة وجود حركة لا بمتحرك غير قائمة به وكذا في السواد والبياض وكل عرض. وكثير من المعتزلة وابن الراوندي^(٣) اضطروا إلى ركوب هذا المحال وتجويز عرض حادث لا في محل، أدامهم إليه^(٤) أصولهم الفاسدة، وما أدى إلى المحال محال. نبين ذلك عند انتهائنا إلى تلك المسائل إن شاء الله تعالى.

[الأعيان متركة وغير متركة]:

ثم بعد ثبوت هذه القسمة الأولية نقول: تنقسم الأعيان إلى غير المتركة وهي المسماة في عرف المتكلمين جواهر، والمتركة وهي المسماة في عرفهم أجساما، وبهذا يعرف أن كل جسم جوهر، فإذا عرف هذا التقسيم الجامع لجميع أجزاء المقسوم نستغل^(٥) ببيان تحديد كل قسم من هذه الأقسام.

[تعريف الجوهر]:

أما الجوهر فهو في اللغة عبارة عن الأصل، يقال: لفلان جوهر شريف (أي أصل شريف)^(٦) وهذا ثوب^(٧) جوهرى: أي^(٨) جيد الأصل. وأما حده فهو: أنه القائم

(١) ز صحة — لوحة ١٨ ط.ز.

(٢) لوحة ١٠ و.ب.

(٣) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق توفي سنة ٢٤٥ هـ ونسبته إلى راوند قرية من قرى قاسان بأصبهان.

ومن كتبه: فضيحة المعتزلة، وهو الذي ألف الخياط المعتزلي كتابه الانتصار ليرد على ابن الراوندي. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٤٧. ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني ج ١ ص ٣٢٣.

(٤) لوحة ١٣ و.ط.

(٥) ز نستعمل.

(٦) ما بين القوسين بهامش ط.

(٧) ز نور — لوحة ٢٧ ط.د.

(٨) ز سقط.

بالذات القابل للمتضادات هذا هو حده المتداول فيما بين المتكلمين والمنطقيين، ومعنى قولهم: القابل للمتضادات، أنه يصح قبوله المتضادات على البديل، فإنه إذا كان السواد قائماً به وكان قابلاً له للحال صح قبوله لضده على البديل من السواد، وكذا هذا في جميع المتضادات.

[الأشعري ينقض أصله]:

وأبو الحسن الأشعري ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض^(١) لأصله من وجهين: أحدهما أنه يقول: لا قائم بالذات إلا الله تعالى وقد وصف الجوهر بأنه القائم بالذات. والآخر أن من أصله أن الحد ينبغي أن يكون مستقلاً بصفة واحدة، وهو يأبى تركيب الحد من الوصفين فصاعداً، ويزعم أن الحد هو الإبانة عن حقيقة المحدود، والشئ الواحد لن يكون له إلا حقيقة واحدة، وغيره من المتكلمين والفلاسفة لا يبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعداً فيقولون: الغرض من التمييز بين المحدود بجميع أجزائه وبين غيره مما ليس هو ولا جزء منه^(٢)، فلا يبالي بعد حصول الغرض من كونه متركباً من وصفين وزيادة، ثم هو مع هذا الأصل ذكر الحد المتركب، ولو اكتفى بقوله: القابل للمتضادات^(٣) لكان^(٤) كافياً ولم ينتقض شيء من أصوله، وظهرت صحته بالامتحان بالطرده والعكس، ولعله قال هذا على طريق المساهلة. وقد قيل في حده إنه الجزء الذي لا يقبل التجزئة فعلاً ولا وهماً. وقيل: هو ما يقبل من كل جنس من الأعراض عرضاً واحداً. وقيل: هو ما يشغل الحيز. وقيل: هو حادث يستغني عن محل. وأكثر هذه الحدود لا تستمر على أصول أهل البدع، لو اشتغلنا بالإبانة عن ذلك، لطالب الكتاب وخرج عن الغرض المقصود به.

(١) ب، د سقط.

(٢) ز منه من غيره.

(٣) لوحة ١٩ و ز.

(٤) لوحة ٢٨ و د.

[تعريف الجسم]:

وأما الجسم فعند هشام بن الحكم^(١) هو الموجود إذ لا موجود عنده في الشاهد والغائب إلا الجسم. وروي عنه أنه قال: إن الجسم هو القائم بالذات. ولهذا زعم أن الله جسم لما^(٢) أنه موجود على الحد الأول، ولما^(٣) أنه قائم بالذات على الحد الثاني. وتبعته الكرامية^(٤) في الحد الثاني وزعمت أن الله تعالى جسم لأنه قائم بالذات. وربما يقولون: إن الجسم ما أمكن منه الفعل، والله تعالى أمكن منه الفعل فكان جسماً - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - ونبين بطلان هذا كله إذا انتهينا إلى الكلام في إبطال قول المجسمة^(٥).

وأما الجسم فعلى رأي الحساب هو ما له الأبعاد الثلاثة، ويعنون بالأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، وهم يسمون الجوهر الواحد الذي لا يتجزأ فعلاً نقطة. ويقولون: إنه إذا تركب بآخر مثله حدث هناك طول ويسمونه خطأ، ويقولون في تحديد^(٦) الخط هو المجتمع طولا فقط (ثم إذا تركب)^(٧) من الجانب الآخر يسمى سطحاً، ويقولون: السطح^(٨) ما له طول وعرض، ثم إذا قبل تركيباً آخر من الجانب

(١) أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي توفي سنة ١٩٠ هـ شيخ الإمامية في وقته وهو من أشهر المجسمة من أقواله: إن معبوده ذو حد ونهاية وزعم أنه ذو لون وطعم ورائحة. من كتبه الشيخ والغلام - الدلالات على حدوث الأشياء - القدر - الإمامية. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٠٢، والفرق بين الفرق للبغدي ص ٤٨، والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٨٥.

(٢) ز إ.ما.

(٣) ز إ.ما.

(٤) سبق التعريف.

(٥) يقولون بأن الله جسم وأنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم وجوارح وهم يقولون: إن الله في أعلا ويعنون بذلك علو المكان وهم أصحاب مقاتل بن سليمان وداود الجواربي. وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي.

راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٧١. والفرق بين الفرق ص ٢١٦.

(٦) لوحة ١٣ ظ ط.

(٧) ز (فقد إذ ركب).

(٨) لوحة ٢٨ ظ د.

الأسفل أو من الجانب الأعلى فحصل له عمق وسمك الآن يسمى جسما، ويقولون: لا يحصل الجسم بأقل من ثمانية أجزاء كل جزء نقطة، وساعدهم أوائل أصحابنا والمعتزلة بأسرهم على هذا، وقالوا: الجسم ما له طول وعرض وعمق، والشيخ أبو منصور الماتريدي^(١) ذكر هذا الحد لا كالمتمشيت به، بل كالمتمسائل الملقى زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضغفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال، وقال^(٢): إن كان الجسم في الشاهد اسم ذي الجهات، أو اسم محتمل النهايات أو^(٣) اسم ذي الأبعاد الثلاثة. فغير جائز القول به في الله تعالى^(٤)، وربما يشير في أثناء كلامه إلى معنى التأليف^(٥) وذلك لأن من دأبه أنه لا يشتغل بتعريف حقيقة شيء ما إذا لم يكن به إلى ذلك حاجة في أمر دينه، وهذا من هذا القبيل، فإن الجسم لا بد أنه اسم لما له التركيب، فبعد ذلك لا فرق في استحالاته على الله تعالى بين أن يكون اسما لمطلق التركيب أم لتركيب مخصوص يحصل به الأبعاد الثلاثة فأما الأشعري فإنه اشتغل بالبحث عن ذلك، فزعم أنه لا يصلح أن يكون اسما لما له التركيب من الأوجه الثلاثة التي يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة، وهذا لأنه لو كان اسما لمجموع الأوجه الثلاثة من التركيب لكان الوصف منا بالتفضيل لأحد الجسمين على الآخر^(٦) بقولنا: هذا أجسم من ذلك، واقعا على زيادة أجزاء هذا في الطول والعرض والعمق جميعا على ذلك، ولن يجوز إطلاق هذا التفضيل على ذلك عند وجود زيادة تركيب من جهة بعد من الأبعاد الثلاثة، إذ التفضيل يوجب زيادة في الجنس الذي يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة التفضيل،

(١) ط بالهامش.

(٢) لوحة ١٠ ط ب.

(٣) لوحة ١٩ ط ز.

(٤) ط بالهامش ... راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٠ و يقول: لما هي أدلة الخلق وأمرة الحدث... وقد بينا أنه ليس كمثله شيء.

(٥) ز التلief.

(٦) لوحة ٢٩ ط د.

وإذا لم يكن كذلك، بل استعمل أهل اللغة لفظة التفضيل عند وجود زيادة في أحد هذه الأبعاد الثلاثة دون الباقيين منها دل أن اللفظ ما وضع اسماً إلا لما له مطلق التركيب ولا حاجة إلى ثبوت التركيب من الأوجه الثلاثة كله لاستحقاق إطلاق هذا الاسم عليه. ثم بعد ثبوت هذا المعنى، زعم بعض أصحابه أن الجسم اسم للمؤلف ولم يرض^(١) المحققون بهذه العبارة فإنها بصيغتها موضوعة في اللغة على وجه يدل على أن له مؤلفاً يقال^(٢): ألفه فهو مؤلف وذلك مؤلف، وليس في لفظة الجسم ما يدل على (أن له)^(٣) مجسماً، بل الدلالة على أن له مجسماً عقلية لا لغوية، والدلالة على أن للمؤلف مؤلفاً لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بأنه مؤلف أو مركب أو مجموع فحدده^(٤) الأشعري بأنه المجتمع، وربما قيل: المؤلف أو^(٥) المتركب لأن هذه الألفاظ لا تدل بصيغتها من حيث اللغة على (أن للمسمى به جامعاً أو مؤلفاً أو مركباً كما أن لفظة الجسم لا تدل من حيث اللغة على أن)^(٦) له مجسماً^(٧) فأورد على أصحابه أن الجوهر إذا تركب بجوهر قام بكل واحد منهما تركب واجتماع وائتلاف على^(٨) حدة لأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين، ومن يجوز ذلك من متأخري المعتزلة فقد ارتكب محالاً على ما نبين بعد هذا، وإذا^(٩) كان قام بكل جوهر ائتلاف كان كل جوهر^(١٠) مؤلفاً وهما جوهران فكان مؤلفين، فينبغي أن يكونا جسمين ويكون كل جوهر على حياله جسماً، فإذاً جوهر واحد كان جسماً

(١) ب د يعرض - وقد أثبتنا الصحيح من باقي النسخ.

(٢) ز سقط.

(٣) ب د أنه - والصحيح ما أثبتنا من النسخ الأخرى.

(٤) ز لمحدده.

(٥) ز سقط.

(٦) ما بين القوسين بهامش ب وأثبتناه مكانه وسقط من د.

(٧) لوحة ٢٠ و ز.

(٨) لوحة ٢٩ ط د.

(٩) لوحة ١٤ و ط.

(١٠) ز في نفسه - زائدة.

وأنتم تأبون هذا، فتفرق أصحابه في ذلك فمنهم من التزم هذا وقال: نعم كل جوهر جسم ولكن بشرطية قيام التأليف به إذ هو اسم للمتألف، وليس من شرطه كثرة الأجزاء إذ هو ليس باسم للمتكثر، وعند الانفكاك عن صاحبه لا يسمى جسماً، لا لانفراده بل لتعريه عن صفة الائتلاف القائمة به. ومنهم من قال: إن كل جوهر وإن قام به الائتلاف لا يسمى جسماً بل المؤتلفان بمجموعهما جسم واحد، ولم يرض في تحديد الجسم القول^(١) بأنه المؤتلف، بل قال: الجسم هو المؤتلفان فصاعداً، وإذا عرف هذا عرف أن من أجزاء العالم ما هو جسم المؤتلفان فصاعداً، وإذا عرف هذا عرف أن من أجزاء العالم ما هو جسم لما فيه من الجواهر المترتبة بحيث لا تحصي كثرة، والله الموفق.

[تعريف العرض]:

وأما العرض فهو في موضع اللغة اسم لما لا دوام له ولا ثبات يقال: عرض فلان منهم^(٢) وفلان في عرض شغل أو مرض، ولهذا سمي السحاب عارضاً على ما قال تعالى خبراً عن قوم عاد: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطَرًا﴾^(٣).

وهو في عرف المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على ذواتها كالألوان والأكوان والطعوم والروائح وأشباه ذلك، فاختلفت عبارات المتكلمين في تحديده، فقال بعضهم: العرض ما يستحيل بقاءه. وقيل: ما يوجد^(٤) بالجواهر^(٥). وقيل: ما لا يبقى زمانين. وقيل: هو ما يستحيل وجوده إلا بين عديمين. وذكر الأشعري في بعض كتبه: أنه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان

(١) ز سقط.

(٢) ز — منه.

(٣) سورة ٤٦ الأحقاف الآية ٢٤.

(٤) لوحة ٣٠ ود.

(٥) ز وقيل بالجواهر — زائدة.

محلّه^(١). وهو حد صحيح غير أنه ناقض أصله حيث جعله مركبا من وضعين، وقيل: ما لا يستغني في وجوده عن محل، غير أنه إن أراد بالوجود الحدوث فهو صحيح، وإن أراد به مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى فلا يستقيم إلا على أصول المعتزلة، لإنكارهم صفات^(٢) الله تعالى، والله الموفق.

[الجزء لا يتجزأ إلى ما لا نهاية]:

ثم في هذه الأقسام التي بينها اختلاف بين المتكلمين فأنكر هشام بن الحكم^(٣)، والنظام^(٤) وكثير من الأوائل والحُساب، وجود ما سميناه جوهرًا وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وزعموا أن^(٥) الجزء وإن قل فهو يتجزأ إلى ما لا^(٦) نهاية له وهذا يؤدي إلى أن الخردلة، لا تكون أصغر من الجبل، ولا يكون الجبل أكبر منها إذ ما لا نهاية لأجزائه لا يكون أكبر مما لا نهاية لأجزائه، إذ الكبير في الأجسام يراد به كثرة الأجزاء وزيادة أجزاء أحدهما على الآخر، وما لا نهاية له لا يكون أزيد مما لا نهاية له. والقول بأن الجبل ليس بأعظم من الخردلة إنكار المشاهدة. فإن قالوا إن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته^(٧) لما أن ذاته معلوم له وليس مقدور له، وإن كان لا نهاية لمعلوماته لمقدوراته فيثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له. قلنا: هذا محال لما بينا، والمحال لا يصح بالنظر^(٨) ثم قيل له: ما^(٩) وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته محصورة^(١٠) ومعلوماته أكثر، فأما ما لم يوجد

(١) لم نعثر فيما وقع تحت أيدينا. من كتب الأشعري على هذا التعريف.

(٢) لوحة ٢٠ ظ ز.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ١١ و ب.

(٦) ز سقط.

(٧) ز مقدوراته.

(٨) ز بالنظر.

(٩) لوحة ٣٠ ظ د.

(١٠) د محدودة — وهي الأحسن.

من معلوماته ومقدوراته فلا^(١) نهاية لهما، ولا يقال فيهما إن إحداهما أكثر من الأخرى، فما أثبتنا فيه التزايد^(٢) والكثرة فهو محصور متناهي، وما لا تنتهي له لم يثبت فيه الكثرة فيطلب فيه^(٣) المعارضة ويقال لهم: من الذي خلق الاجتماع في أجزاء هذا^(٤) الجسم المعين؟ فلا بد من أن يقولوا: الله تعالى، فيقال لهم: وهل يقدر على دفع الاجتماع وتخليق الافتراق بعد الاجتماع، فإن قالوا: لا، فقد عجزوا الله تعالى عن إعدام ما خلقه من الأعراض وتخليق ضده بدله، وإن قالوا: نعم، قلنا: إذا ارتفع الاجتماع عن الأجزاء (لما يبق جزء)^(٥) قابلاً للتجزؤ إذ القابل للتجزؤ ما كان مجتمعاً في نفسه، وما ليس بمجتمع فليس بقابل للتجزؤ، فإذا بقي كل جزء غير قابل للتجزؤ، فكانت أجزاء لا تتجزأ وهي المعنية بقولنا: جواهر، وهذه مسألة عظيمة فيها حجج كثيرة وشبه جمّة صنف المتكلمون فيها تصانيف كثيرة من الجانبين، ولا حاجة بنا إلى إيراد ذلك على أن كتابنا هذا لا يتسع للكلام في مثل تلك المسائل^(٦)، فأعرضنا عن ذلك إيثاراً للتخفيف، والله الموفق.

(١) لوحة ١٤ ظ ط — ولا.

(٢) ز المزايد.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) راجع في إبطال الجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٣ — ١٤٨ ط منشأة المعارف بإسكندرية سنة ١٩٦٩ م تحقيق على سامي النشار، وشرح مطالع الأنظار للأصفهاني على طوابع الأنوار للبيضاوي ص ١١٣ — ١١٨ والمعتزلة لزهدي حسن جار الله ص ١٢١ — ١٢٣ ويلاحظ أن الأخير يدافع عن قول النظام بوجود جزء يتجزأ إلى ما لا نهاية ويرد على البغدادي الذي يقول: إن قول النظام يجعل الله لا يحيط بالعالم فيقول: أعتقد أن هذا الاعتراض في غير محله لسببين: الأول: أن الله هو اللانهاية وإذا كان كذلك أمكنه أن يدرك ما لا نهاية له وصح أن يوجد فيه كل ما لا نهاية له. والثاني: أن النظام لم يقل أن كل جزء يمكن أن ينقسم بالفعل إلى ما لا نهاية بل قال حسبما يروي الخياط: أن ما من جزء إلا ويمكن أن يقسمه الوهم إلى قسمين وهذا قول معقول وممكن تصوره كما يمكن تصور تضعيف العدد إلى ما لا نهاية وإن كنا لا نستطيع أن نفعل ذلك في الحقيقة. المحقق: لا يخفى وهاء هذا الكلام وما قاله النسفي والجويني وغيرهما لا يحتاج لتعليق بل يبطل قول النظام وقول من يدافع عنه.

وكذا ضرار بن عمرو^(١) البصري رئيس الضرارية^(٢)، والحسين بن محمد النجاري^(٣) البصري رئيس النجارية أنكرا وجود ما وراء الأعراض في العالم، فإنهما زعما أن العالم أجسام وأعراض وأن الأجسام أعراض مجتمعة اجتمعت^(٤) فاحتملت أعراضاً سواها. ثم الجسم عندهم يتركب من الأعراض التي لا يخلو الجسم منها أو من أضدادها كاللون والطعم والرائحة والحياة أو الموت، والطبائع الأربع^(٥) فأما ما يخلو الجسم منها في الجملة كالعلم والقدرة والكلام وغير ذلك فليس من أبعاد الجسم، ثم عندهم أن الجسم الذي يقبل التجزؤ كل جزء منه جسم وإذا بلغ التجزؤ نهاية لا يحتمل التجزؤ بعد هذا لا بالفعل ولا بالوهم فذلك عندهم جسم، وهو الذي بينا أنه هو الجوهر عند عامة المتكلمين القائلين بعدم تجزؤ الجزء وإنما سموه جسماً لأنه وإن لم يكن متركباً في نفسه من الأجزاء القائمة بذاتها فهو متركب من الأعراض التي مر ذكرها، فإذا هؤلاء ساعدوا القائلين بعدم تجزؤ الجزء غير أنهم قالوا: إنه مركب^(٦) من الأعراض، وأحالوا وجود أبعاد الجسم متفرقة وسموا ما لا يتجزأ من الأجزاء جسماً لتركبه من أعراض شتى، وبالقوف على استحالة تركيب الأعراض وقبولها أعراضاً أخرى واستحالة بقائها في أنفسها يعرف بطلان هذا المذهب.

(١) ضرار بن عمرو تنسب إليه فرقة الضرارية وقد ظهر في أيام واصل بن عطاء قال بأن الاستطاعة قبل الفعل ومعه وأن الجسم أعراض مجتمعة وأن الله يرى بحاسة سادسة. راجع: الانتصار للخطايط ص ٩٨ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٢.

(٢) لوحة ٢١ وز.

(٣) أبو عبد الله من متكلمي المجبرة له مع النظام مجالس ومناظرات مات حوالي سنة ٢٣٠ هـ بسبب إقحام النظام له ومن أقواله أنه ينفي الرؤية ويقول بحدوث كلام الله وأن الجسم أعراض مجتمعة، من كتبه البذل - المخلوق، إثبات الرسل. راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦١، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٩٥.

(٤) لوحة ٣١ ود.

(٥) وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٦) ز يتركب.

والشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - وإن ركن إلى هذا القول قليل
 ركون لما يزعم أرباب هذا القول إذ^(١) إثبات شيء قائم بالذات في الشاهد ليس
 بمتركب من هذه الأعراض التي بينهاها، خروج عن الحس، إذ لا إدراك لشيء
 بالحواس سوى هذه الأعراض التي بينهاها ففضى لهذا الرأي بضرب رجحان إلا أنه
 مع هذا لم يرض^(٢) به لنفسه مذهباً فإنه نص في كتابه المقالات وقال في الكلام في
 هذه الأقاويل: هو أمر الكف عنه أسلم لَمَّا لم^(٣) يعرف فيه فرضاً في الجهل به
 بصنيعه، وهذا لأن المشهور من مذاهب أصحابنا أنهم لا^(٤) يشتغلون بالبحث عن
 حقائق الأشياء التي لا حاجة بهم إلى معرفتها في تصحيح أصول الدين، وهذا من
 هذا القبيل إذ الحاجة في الباب إلى إثبات الأعراض واستحالة انفكاك ما قام بالذات
 من أجزاء العالم عنها، والاستدلال بذلك على حدوث الكل^(٥)، فأما معرفة كون ما
 قام بالذات من ذلك شيئاً وراء هذه الأعراض أو راجعاً إلى^(٦) هذه الأعراض التي
 لا ينفك عنها الجسم فلا حاجة ابنا إلى معرفته^(٧)، والله ولي التوفيق.

هذا هو الكلام في الجوهر^(٨) والأجسام.

[أقسام الأعراض]:

فأما^(٩) في الأعراض فنقول: إن الأعراض ثابتة عند أكثر العقلاء، وهي
 الألوان والأكوان^(١٠) والطعوم والروائح، والعلوم والقدر والإرادات والاعتقادات

(١) ز من.

(٢) لوحة ٣١ ظ د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٥ و ط.

(٥) لوحة ٢١ ظ ز.

(٦) لوحة ١١ ظ ط.

(٧) راجع في هذا الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٨ وما بعدها، وقد أبطل الجويني
 القول بأن الجوهر أعراض مجتمعة مثل بقية أهل السنة.

(٨) ز الجواهر.

(٩) ز أما.

(١٠) ز وأكوان.

والشكوك^(١)، والرطوبات واليبوسات وغيرها، وهي عند التحصيل قريبة من ثلاثين نوعا في أكثرها نزاع بين مثبتيها، ونفاتها أصلا طوائف^(٢) الدهرية^(٣) والثوية^(٤) وأبي بكر الأصم^(٥) من جملة المعتزلة، ويجب صرف العناية إلى إقامة الدليل على ثبوتها معاني غير الجواهر، إذ بثبوتها يتوصل إلى إثبات حدوث العالم.

[الدليل على ثبوت الأعراض]:

فنقول: الدليل على ثبوتها أنا نرى جسما أسود ثم رأيناه أبيض، وغير ذلك الجسم باق. فنقول: إما أن كان أسود لذاته، وإما أن كان أسود لمعنى غير الذات، فإن^(٦) كان أسود لذاته لن يتصور أن لا يبقى أسود وذاته الذي هو علة اتصافه

(١) قسم الحكماء الأعراض إلى تسعة أقسام وهي الكم مثل الغصن طويل والكيف مثل الغراب أسود، والإضافة مثل جاء محمد بن عمك، والأين مثل الكتاب في الحقيبة، والتمى مثل حضر على اليوم، والوضع مثل حسن جالس، والملك مثل تقمص الغلام والفعل مثل كسر بكر العصا، والافتعال مثل فانكسرت.

أما المتكلمون فقد منعوا انحصار الأعراض في عدد ولكنهم قسموا العرض إجمالاً إلى قسمين: قسم يختص بالحي مثل الحياة وما يتبعها من إدراكات، وقسم لا يختص بالحي كالألوان والأكوان.

راجع: ب و توضيحات في العقائد ص ١٥ وهي مجموعة محاضرات للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم ط سنة ١٩٧١ م.

أ - والمواقف للإيجي ص ٩٧ - ٩٨.

(٢) ز طويف.

(٣) ينكرون الخالق والبعث والإعادة ويقولون بالطبع المحيي والذهر المغني ومنهم من أقر بالخالق وإبداعه إلا أنهم أنكروا البعث والإعادة.

راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٣٥ والفصل لابن حزم ج ١ ص ٩.

(٤) هم أصحاب الاثنيتين الأتريين يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام.

راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٤٤.

(٥) عبد الرحمن بن كيسان الأصم من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، ومن أهم آرائه أنه كان ينفي الأعراض. راجع: طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٨.

(٦) لوحة ٣٢ و د.

بكونه أسود قائم، ولا جائز أيضا أن يصير أبيض وذاته الذي هو علة كونه أسود موجود، وكذا إذا صار أبيض لذاته^(١) وإما أن صار أبيض لمعنى غير ذاته، ولا جائز أن صار أبيض لذاته^(٢) لما أن هذا الذات كان^(٣)، موجودا، ولم يكن متصفا بكونه أبيض، وحيث صار أبيض مع بقاء الذات الذي^(٤) كان أسود دل أنه ما صار أبيض لذاته ولا كان قبل هذا أسود^(٥) لذاته بل كان أسود لمعنى انعدم^(٦) والذات باقية، وصار أبيض لمعنى حدث والذات غير حادث في هذه الحالة، فكان هذا دليلا على ثبوت الأعراض. ولا يقال إنه كان أسود لا لذاته ولا لمعنى، لأن هذا نفى، والنفي لا يوجب الاختصاص بأحد الوصفين فيقتضي هذا أن لا يكون كونه أسود حال كونه أسود أولى من كونه أبيض وهذا محال. ولا يقال بأنه يكون أسود لعينه ولمعنى، لأنك إذا قلت: لعينه يوجب أن لا يكون لمعنى، وإذا قلت لمعنى يوجب أن لا يكون لعينه، إذ الحكم العقلي لا يثبت إلا بعلّة واحدة فيصير في التقدير كأنك قلت: كان أسود^(٧) لا لعينه ولا لمعنى، وقد بينا فساد، مع أن هذا اعتراف منك بثبوت معنى إلى هذا ندعوك. ولا يقال كان أسود لجعل^(٨) جاعل لأن جعل الجاعل لا يخلو إما أن يكون لأجل جعله ذاته مقتضيا لكونه أسود، أو لأجل جعله معنى مقتضيا لذلك، فال^(٩) الأمر إلى ما قلنا من كونه أسود لذاته أو لمعنى ولا يقال كان أسود لكونه على حال لأن تلك الحال إما أن تكون عائدة إلى الذات أو إلى ما ليس بعين

(١) ز سقط.

(٢) ز بذاته.

(٣) ز كل.

(٤) ب سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.

(٥) ز السواد.

(٦) ز انعدام.

(٧) لوحة ٢٢ و ز.

(٨) ز بجعل.

(٩) لوحة ٣٢ ظ د.

الذات ولا واسطة بينهما، فال الأمر إلى ما بينا فإن قالوا: السواد إذا وجد في محل هل كان من الجائز بأن وجد في محل آخر على البديل؟ فإن قلتم: لا فقد تركتم أصلكم، لأن من قولكم جواز ذلك، وإن قلتم: كان ذلك جائزا قلنا: اختصاصه بهذا المحل على جواز اختصاصه بمحل آخر كان لذاته أم لمعنى؟ فإن^(١) قلتم: لذاته فقد ناقضتم، لأنكم قلتم بجواز وجود عين هذا الذات في غير هذا المحل. وإن قلتم لمعنى، فقد أثبتتم للسواد معنى قائما به ووقعتم في المحال، لأن قيام العرض بالعرض غير جائز عند القائلين بثبوت الأعراض^(٢). وإن قلتم: اختص بهذا المحل مع جواز أن لا يكون مختصا به لا لذاته ولا لمعنى، فقد هدمتم دليلكم، وأبطلتم حجبتكم. أجبنا عن ذلك: بأن كثيرا من المتكلمين قالوا: إن السواد اختص بهذا المحل لعينه فلا يتصور وجوده. إلا مختصا بهذا المحل حتى قال هؤلاء: إن الله تعالى لو^(٣) أعاد هذا السواد بعد العدم لأعاده في عين هذا المحل لا في غيره، لاقتضاء عين السواد ذلك، فسقط هذا السؤال على هذا الأصل، وظهر الفرق لأن الأسود وجد بعد ذلك أبيض على ما قررنا وهذا يخالفه، ومن المتكلمين من قال: إن السواد يقتضي لذاته محلا ما، وكذا كل عرض، فأما العرض لا يقتضي أن محله زيد أم عمرو لأنه^(٤) إضافة وهي لا تعلل إنما الحكم هو الذي يعلل، ألا ترى أننا إذا قلنا: الأسود أسود بسواد^(٥) لزم أن لا يوجد أسود إلا سواد، ولا يجوز أن يقال: هو

(١) لوحة ١٥ ظ ط.

(٢) يقول الجويني: إن الإسلاميين بأجمعهم أثبتوا الأعراض ولم يخالف في ذلك إلا ابن كيسان الأصم فزعم أن العالم كله جواهر، وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض.

راجع الشامل لإمام الحرمين الجويني ص ١٦٨.

(٣) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٤) لوحة ٣٣ و د.

(٥) ز لسواده.

أسود^(١) بهذا السواد^(٢) فإنه يوجب أن لا يصير أسود بسواد آخر وهذا محال. فظهر بهذا أن مطلق الحكم يعلل لا الإضافة، وإذا كان كذلك كان^(٣) الحكم المطلق^(٤) للسواد أنه يقتضي محلا مطلقا وذلك من موجبات ذات السواد، فلا يوجد السواد إلا وجد اقتضاؤه ذلك من غير اعتبار المحل المخصوص، لأن ذلك من باب الإضافة وعرض ما لا يقتضيه على ما^(٥) قررنا وفيما نحن فيه أبطلنا أن يكون كونه أسود من مقتضيات ذاته فلا بد من أن يكون من مقتضيات المعنى، والله الموفق.

وعلى هذا أسئلة من تأمل عرف جوابها، فأعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة، وهذا الإلزام ثابت في جميع الأعراض التي تتعاقب هي وأضدادها على محل واحد. ويقال للأصم: أليس أن من آمن كان مطيعا وينال الثواب، ومن كفر كان عاصيا ويستحق العقاب، وكذا عن كل طاعة ومعصية؟ أفيتعلق كل ذلك بوجود ذاته أم بوجود معنى وراء ذاته؟ فإن قال: بذاته، بآن بهته وظهرت مكابرتة، وإن قال بمعنى وراء ذاته فقد ترك مذهبه، وانقاد للحق، ويقال له: المأمور بالإيمان وغيره من الطاعات، أمأمور به بتحصيل نفسه أم بتحصيل معنى غير نفسه؟ فإن قال بالأول^(٦) ظهر عناده، وإن قال^(٧) بالثاني فقد ترك مذهبهم، وكذا شتم غيره بسخطه ومدحه يرضيه، والرضا والسخط لا يتعلقان بذات المادح والشاتم ولا رضاه وسخطه يرجعان إلى ذاته، وعرف بهذا أن إنكار الأعراض من قبيل جحد الضروريات وإنكار المشاهدات، وكذا يقال^(٨): ما حد المفترى؟ فلا بد من أن يقول:

(١) ز أسد.

(٢) ز اسود.

(٣) لوحة ١٢ وب.

(٤) لوحة ٢٢ ظ ز.

(٥) د سقط، ز بلا.

(٦) ز سقط.

(٧) لوحة ٣٣ ظ د.

(٨) زله - زائدة.

ثمانون، وفي حد الزنا لابد من أن يقول: مائة، ولابد من^(١) أن يعترف أن المائة أزيد من الثمانين بعشرين وليس الضارب بمتعدد ولا المضروب، ولا السوط الذي هو آلة الضرب، ولو لم يكن للضرب الذي هو عرض وجود لكان لا شيء أكثر من لا شيء بعشرين، وهذا محال لا يخفى بطلانه على المجانين فضلا عن العقلاء، وكذا هذا في أعداد ركعات الصلوات^(٢)، والله الموفق.

وإذا^(٣) عرف أن العالم بأسره ما ذكرنا من الأعراض والأعيان مركبة وغير مركبة لا يوجد للعالم^(٤) قسم إلا وهو داخل تحت ما ذكر سفلًا كان أو علويًا جمادا كان أو ناميا نباتا كان أو حيوانا عجا^(٥) كان أو ناطقا^(٦) إذ لا واسطة بين ما يقوم بنفسه (وبين ما لا يقوم بنفسه)^(٧).

[حد القديم والمحدث]:

وبعد^(٨) ذلك يحتاج إلى معرفة حد القديم وحد^(٩) المحدث فنقول: القديم ما لا أول لوجوده وهذا تحديد الأشعري، وهو المختار عند المعتزلة أيضا، لما أنه تعالى موصوف به، وعندهم لا يوصف هو بما هو معنى وراء الذات. وقال عبد الله بن سعيد القطان^(١٠): القديم من له قدم، وينشأ عن اختلاف التحديد^(١١) بين عبد الله بن سعيد

(١) ز سقط.

(٢) راجع في موضوع العرض: الشامل للجويني ص ١٦٧ - ١٩٣ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٢ - ١١٤ والمواقف للإيجي ص ٩٦ - ١٠٤.

(٣) لوحة ١٦ و ط.

(٤) ز للعلم.

(٥) لوحة ٢٣ و ز.

(٦) ز أو.

(٧) د ما بين القوسين سقط.

(٨) ز فبعد.

(٩) ز وحدث.

(١٠) سبق التعريف به.

(١١) لوحة ٣٤ و د.

وبين الأشعري خلاف في أن صفات الله تعالى هل توصف بأنها قديمة؟ فالأشعري يصفها بذلك لما أنه لا أول لوجودها، وعبد الله بن سعيد مع قدماء أصحابنا يمتنعون عن ذلك، لاستحالة قيام القدم وهو صفة بما وراءها من الصفات، إذ الصفة لا تقوم بها صفة، وإن كانوا قالوا: لا ابتداء لوجودها، فكأن هذا اختلاف في العبارة. وأما المحدث فهو ما لوجوده ابتداء ويقال: ما لوجوده أول، وقيل: هو المبتدأ في الوجود، وقيل: هو ما تأخر بوجوده عن الأزلي. وهذه العبارات كلها تنبئ^(١) عن معنى واحد ثم قد يطلق اسم القديم على ما لوجوده ابتداء، فيقال: هذا بناء قديم وشيخ قديم، يراد به التقدم^(٢) في الوجود على غيره بشرط المبالغة، وهذا النوع ليس بمراد في التكلم في العالم أنه قديم أم محدث، والله الموفق.

[العالم حادث الطينة والصنعة خلافا لأقوام]:

وإذا عرف انحصار جميع أجزاء العالم على ما بينا من الأقسام، وعرف القديم والمحدث فنقول: اختلف الناس في أمر العالم على أقسام ثلاثة قال بعضهم وهم أهل الحق: إنه بجميع أقسامه وأجزائه محدث كائن بعد أن لم يكن، فكان حديث الطينة والصنعة. وقال بعض الناس: هو قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة^(٣) عرضا كان أو جوهرًا بل هو بجميع أقسامه لم يزل ولا يزال، وهؤلاء يسمون لم يزلية. وقال بعضهم: العالم قديم الطينة.. حديث^(٤) الصنعة ثم اختلف^(٥) القائلون بقديم الطينة والصنعة جميعا. فقالت طائفة منهم: هو قديم لم يزل على ما نشاهده، ولا يزال أبدا كذلك ولا^(٦) محدث له ولا مكون لاستغناء القديم عما يتعلق

(١) ز سقط.

(٢) ز التقديم.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٣٤ ظ د.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ١٢ ب ظ.

وجوده به، إذ هو المستغني بوجوده عن غيره، وشبهتهم أنهم قالوا: لو^(١) كان العالم محدثاً لصار موجوداً بإيجاد غيره إياه، ولو كان كذلك لكان الإيجاد إما ذات الموجد^(٢) القديم، وإما ذات الموجد المحدث، وإما معنى هو^(٣) غيرهما، ولا جائز أن يكون ذات الموجد القديم لأنه يقتضي وجوده في الأزل لوجود ما هو إيجاده، ووجود الحادث في الأزل محال. وكذا تعلق وجود ما هو موجود في الأزل بالإيجاد محال، وإن كان الإيجاد ذات^(٤) الموجد والإيجاد هو الموجد والإحداث هو المحدث فإذا لا تعلق لوجود العالم بغيره فكان قديماً. وإن كان الإيجاد معنى وراء الموجد والعالم فهو إما أن يكون قائماً بنفسه، وإما إن يكون قائماً بغيره ومحال قيامه بنفسه لكونه صفة في نفسه وقيامه بغيره متنوع إلى^(٥) قيامه بالموجد أو الموجد^(٦) وقيامه بالموجد الحادث محال لما فيه من إخراج القديم من أن يكون موجداً إياه، قيامه بالموجد متنوع إلى كون الإيجاد قديماً وكونه حديثاً، فإن كان حديثاً فالقديم ليس بمحل الحوادث، وإن كان قديماً فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث، والقديم يستحيل تعلق وجوده بغيره، وإذا كان كونه محدثاً^(٧) ينقسم إلى هذه الأقسام وهي باطلة دل أن القول بحدوث العالم أو حدوث شيء من أجزائه باطل. وكذا لو جاز عدم العالم إما أن كان إعدام القديم إياه معنى غيره من أجل وجوده يندعم، وإما أن كان إعدام العالم هو هو، فإن كان غيره، (فإن كان)^(٨) الإعدام قديماً فيقتضي انعدامه من الأصل ولا يتصور وجوده، وحين رأيناه موجوداً كان الحس والبيان مبطلاً كون الإعدام قديماً، وإن كان الإعدام حديثاً إما أن كان هو عين العالم، وإما أن كان غيره فإذا فسد أن يعدم جميع العالم حتى لا يبقى حادث إذ هذا الذي به عدم العالم حادث

(١) لوحة ٢٣ ظ ز.

(٢) ز الموجد.

(٣) ز سقط.

(٤) ز ذاته.

(٥) لوحة ١٦ ظ ط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ٣٥ و د.

(٨) ز ما بين الحاصرتين سقط.

وكل حادث فهو من أجزاء العالم، ولو أراد إعدام هذا لا بد من حادث آخر هكذا إلى ما لا نهاية، فإن كان إعدام العالم هو عين العالم فالعالم إذاً معدوم لوجود إعدامه، موجود لحصوله وثبوته في الحس، فهو إذاً معدوم موجود إعدامه، موجود لحصوله وثبوته في الحس، فهو إذاً معدوم موجود، ويكون معنى قولنا: وجد العالم أي عدم وكذا إيجاد العالم إذا كان هو العالم عند أكثركم على ما ذهبت إليه النجارية^(١) والأشعري وأكثر المعتزلة، فإن^(٢) إيجاد العالم هو هو وإعدامه هو هو، فإذا إجماده إعدامه وإعدامه إجماده، فمتى أوجده الموجد فقد^(٣) أعدمه ومتى أعدمه فقد أوجده، فكان موجوداً عند إعدامه، معدوماً عند إجماده، وهذا خلف من القول، بل هو دخول في السوفسطائية^(٤)، ولهذا جعل الجاحظ^(٥) القول بعدم الأجسام مستحيلاً، وأخرج إعدامها^(٦) عن مقدور الله تعالى، وإذا كان كذلك فقد ثبت قدم العالم بجميع أجزائه وتحقق استحالة عدمه بجميع أجزائه أيضاً. هذا هو شبهة^(٧) هذه الطائفة على الخصوص.

وقالت طائفة أخرى منهم: بل العالم مصنوع وله صانع لقيام دلالة كونه بغيره لا بنفسه غير أنه قديم لقدم صانعه لأن صانعه علة لكونه، والمعلول لا يفارق العلة ولا يتأخر عنه، وبعضهم قالوا: سبب وجود العالم وجود الباري، ووجوده

(١) هم أصحاب الحسين بن محمد النجار وينقسمون إلى برغوثية وزعفرانية ومستدركة — وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، وزعموا أن الأجسام أعراض مجتمعة وأن كلام الله تعالى عرض إذا قرئ وجسم إذا كتب.

راجع: الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٩٥، والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٨.

(٢) لوحة ٢٤ و ز.

(٣) ز سقط.

(٤) سبق التعريف.

(٥) عمرو بن بحر بن محبوب البصري توفي سنة ٢٥٥ هـ وهو كاتب العربية الفحل طالع كثيراً من كتب الفلاسفة من أهم أقواله أن الجوهر يستحيل أن يعدم أو يفنى وأنه لا عصمة للأنبياء وأن العباد لا فعل لهم سوى الإرادة. من كتبه الحيوان والبيان والتبيين. راجع: فضل الاعتزال للبلخي ص ٧٣ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧٥ والمعتزلة لجار الله ص ١٤٥.

(٦) لوحة ٣٥ ظ د.

(٧) ز شبهة.

أزلي لاستحالة البخل عليه في الأزل فيقتضي قدم جوده قدم ما يتعلق وجوده بجوده، وهؤلاء يقولون في تسبيحهم لله تعالى: يا من جوده سبب وجود كل موجود. وبعضهم يقولون: كان الباري جل وعلا في الأزل عالما بالعالم موجودا لأنه علمه قديم لاستحالة الجهل عليه، وقدم علمه يقتضي قدم معلومه. ومنهم من قال: القديم كان لم يزل حكيمًا، فافتضى ذلك وجود حكمته وهو العالم^(١) في الأزل. وقال بعضهم: إن الله تعالى كان في الأزل قادرا على الفعل، ولا مانع له عن الفعل فلا معنى لتأخر فعله. هذا هو مقالة القائلين بكون العالم بجميع أجزائه قديما. وقالت جماعة منهم: العالم حادث لكنه من أصل^(٢) قديم له^(٣)، واختلف هؤلاء في الأصل القديم، منهم من قال: هو الهيولى، ويصفون الهيولى بما يصف أهل التوحيد الله تعالى، أنه موجود ليس له^(٤) كمية ولا كيفية^(٥) ولم يقتزن به شيء من سمات الحدوث والنقص^(٦) ثم يقولون: حلت به الصنعة واعترضت فيه الأعراض^(٧) فحدث منه العالم ثم من أصحاب الهيولى^(٨) من يزعم أن حدوث الأعراض لم يكن بصانع إذ لا صانع ولا قديم غير الهيولى ومنهم من زعم أن صانع العالم هو الذي أحدث منه العالم بإحداث الصنعة والأعراض فيه. ومنهم من زعم أن^(٩) صانع العالم هو الطبائع الأربع البسيطة أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة اليابوسة فتركب العالم من هذه الأربعة القديمة، وينسب بعض الناس هذا القول إلى جالنيوس، وأنكر كثير من

(١) ز القائم.

(٢) لوحة ١٧ و ط.

(٣) هم أصحاب الهيولى - راجع التبصير في الدين ص ٨٩.

(٤) ز سقط.

(٥) ز كميا ولا كيفيا.

(٦) د النقض، ز سقط.

(٧) لوحة ٣٦ وجه د - أعراض.

(٨) لوحة ١٣ و ب.

(٩) لوحة ٢٤ ظ ز.

الناس نسبة هذا القول إليه وقالوا: إنه كان يقول بحدوث العالم وثبوت الصانع القديم، والمذهب المشهور عن جالينوس التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وعدمه، وفي ثبوت المعاد ونفيه. ومنهم من زعم أن أصل العالم الطبائع المركبة، وهي النار والماء والأرض والهواء^(١) ويسمونها العناصر، وقد يسمونها^(٢) الإسطقسات. وشبهة هؤلاء كلهم أن وجود الشيء لا من شيء محال وكل صانع يصنع في محل إلا أن يوجد المحل أصلاً.

هذه عمدة أقاويل هؤلاء^(٣)، ولهم أقاويل مختلفة جارية مجرى الفروع لهذه فأعرضنا عن ذكرها لخروجها عما هو شرط كتابنا هذا، ونبين فساد^(٤) هذه الأقاويل بعد (إقامة الدليل^(٥)) على كون العالم بجميع أقسامه^(٦) محدثاً إن شاء الله تعالى.

٢ - [إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه]:

وبعد وقوفنا على جميع أجزاء العالم، وعلى أقاويل القائلين بقدم العالم أو قدم شيء من أجزائه، يجب أن نصرف العناية إلى إثبات حدوث العالم بجميع^(٧) أجزائه فنقول: إنا أثبتنا بالدليل أن^(٨) من أجزاء العالم ما هو عرض ومنه ما هو عين، ليس^(٩) وراء هذين القسمين شيء آخر من أجزاء العالم، فيجب أن نبحث عن كل

(١) هم جماعة من الفلاسفة يسمون بأصحاب الطبائع.

راجع: التبصير في الدين للأسفرائيني ص ٨٩.

(٢) د سقط.

(٣) راجع أصول الدين للبغدادى ص ٥٩ - ٦٠.

(٤) ز سقط.

(٥) ز إقامتنا الدلالة.

(٦) ز أجزائه.

(٧) لوحة ٣٦ ظ د.

(٨) ز سقط.

(٩) ز سقط.

واحد من القسمين أقدم هو أم حادث. فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة، وذلك لأننا رأينا ساكنا تحرك بعد سكونه وقد أقمنا^(١) الدلالة على كون الحركة والسكون عرضيين، فكان السكون قائما بالجسم حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة، بعدما صار متحركا، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن، فعلمنا حدوثها بالحس^(٢) والمشاهدة، والسكون كان موجودا وقد انعدم، حيث حدثت الحركة، فعلم أنه كان محدثا حيث قبل العدم لأن القديم مما يستحيل عليه العدم، وهذا لأن القديم ينبغي أن يكون واجب الوجود لأنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود^(٣) إذ لا قسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الأقسام، أعني أنه^(٤) إما أن يكون واجب الوجود، وإما أن يكون جائز الوجود وإما أن يكون ممتنع الوجود، وبطل كون القديم ممتنع الوجود^(٥) لأن وجوده قد تحقق، ومحال تحقق^(٦) وجود ما هو ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الجواز والامتناع، وليس بجائز أيضا أن يقال إنه جائز الوجود، لأنه لو كان جائزا الوجود لكان جائزا العدم، لاستحالة القول بكون ما يمتنع عدمه جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضروري، فلو كان جائزا الوجود لكان جائز العدم، وإذا كان الوجود والعدم^(٧) كل واحد منهما في حيز الجواز لم يختص أحدهما بالتحقق إلا بتخصيص مخصص، وما كان وجوده بتخصيص^(٨) مخصص كان محدثا، إذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بإيجاد غيره، فأما القديم فمستغن في وجوده عن غيره وإذا ثبت أنه

(١) ز أنها.

(٢) ز بالحدث.

(٣) لوحة ٢٥ و ز.

(٤) ز عنه.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ١٧ ظ ط.

(٧) لوحة ٣٧ و د.

(٨) ز سقط.

ليس بجائز الوجود، وعلم أيضا أنه ليس بجائز العدم علم أنه واجب الوجود، وإذا كان واجب^(١) الوجود كان ممتنع العدم، وإذا قبل السكون العدم دل أنه كان ممتنع العدم، وإذا ثبت هذا ثبت أنه كان جائز الوجود لا واجب الوجود، وإذا ثبت أنه كان جائز الوجود دل أن وجوده تعلق بغيره وإذا تعلق وجوده بغيره دل على أنه ليس بقديم وإذا عرف هذا علم كون السكون محدثا بهذا الاستدلال وعلم حدوث الحركة بالحس والمشاهدة، وكذا هذا في جميع الأعراض المتعاقبة.

[واجب الوجود لذاته لا لمعنى]:

فإن قيل هذا الكلام إنما يستقيم أن لو ثبت أن القديم واجب الوجود لذاته، فلم قلت ذلك، وما أنكرتم أنه واجب الوجود بمعنى، ثم يبطل ذلك المعنى فيخرج من أن يكون واجب الوجود، فيجوز حينئذ عليه العدم؟ قيل له لا يجوز أن يكون واجب الوجود لمعنى لأنه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى منقسما إلى واجب الوجود وجائز الوجود، فإن كان واجب الوجود لا يخلو^(٢) أما أن كان^(٣) واجب الوجود لذاته وإما أن كان واجب الوجود لمعنى، ثم إن كان كذلك لمعنى، فالكلام في المعنى كذلك إلى^(٤) أن يتسلسل إلى غير نهاية (وذا باطل)^(٥) (وإن كان المعنى)^(٦) واجب الوجود لذاته، فكان جعل الذات واجب الوجود لذاته أولى^(٧) ولو كان ذلك المعنى جائز الوجود لكان جائز العدم وكان محدثا، وكان القديم قبل حدوثه أما جائز الوجود وإما واجب الوجود^(٨)، ومحال أن يكون جائز^(٩) الوجود فكان واجب الوجود، ويجب أن يكون

(١) ز وجوب.

(٢) ز لكان.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٣٧ ظ د.

(٥) ز وإذا بطل.

(٦) ز وإذا كان ذلك المعنى.

(٧) لوحة ٢٥ ظ ز.

(٨) ز سقط.

(٩) لوحة ١٣ ظ ب.

السواد والبياض والاجتماع والافتراق، ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات، فمن أثبت في الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول في الشاهد كان خارجا عن قضية العقول، مضاهيا من أثبت في الغائب حركة وليست من جنس النقلة أو سكونا ليس من جنس القرار أو سوادا خارجا عن جنس الألوان.

والآخر أنهم يقولون: إن بين الأمر والنهي في الشاهد تضاد (ولا تضاد)^(١) بين العلم والقدرة والسمع والبصر بل بينهما مخالفة.

ثم إنكم تقولون: إن قول من قال: إنه عالم بذاته قادرا^(٢) بذاته، وقول أبي الهذيل: إنه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته، وكذا فيما وراءهما من الصفات وحال، لأنه لو كان كذلك كان عالما بما هو به قادر، قادرا ما هو به عالم، واستدلتم بالشاهد، وهذا فوق ما أنكرتم لأن بين الأمر والنهي تضاد ولا تضاد بين العلم والقدرة، فيصير قولكم: إنه أمر ناه بصفة واحدة كمن يقول: إنه أبيض أسود بصفة واحدة، ولو جاز ذا لجاز أن يكون أسود بالبياض وأبيض بالسواد، ويكون في حالة واحدة أسود أبيض، وذلك كله قلب المعقول. وكذا ما تعلق به الأمر تعلق به ما هو النهي فيصير الأمور منهيا والمنهي مأمورا^(٣)، فيكون كل فرض محظورا وكل محظور فرضا، وفساد ذلك كله لا يخفي.

ويقولون أيضا: إن الخطاب لموسى بقوله: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾^(٤) في الأزل ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل. محال. ولو أن واحدا منا قال قبل أن يولد له ولد وكان قصده أنه لو ولد سماه زيدا، فقال: يا زيد ادخل الدار، وناولني الكتاب يستحق

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ١٠٧ ظ ز.

(٣) لوحة ١٥٧ و د.

(٤) سورة طه - ٢٠ - الآية ١٢.

وينسب إلى غاية السفه. ولو كان له ابن بمكة وهو ببخارى^(١) فقال: يا زيد اسقني ينسب إلى الحمق، فكذا في الغائب، وكذا هذا في كل أمر في القرآن أو نهى فيه ويقولون أيضا: إن الله تعالى قال: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(٢) والإخبار عن عصيان آدم في الماضي قبل وجود العصيان يكون إخبارا عن المخبر لا على ما هو به وهو كذب، ونسبة الله تعالى إلى الكذب كفر. فدل أن وجود هذا الإخبار كان بعد وجود العصيان من آدم عليه السلام لا قبل وجوده.

وكذا يقولون: إن التكلم في الخلق نفسه لن يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة عن نفسه وما عدا هذين الوجهين فهو سفه. والتذكر يكون لمن يخشى النسيان، وهو محال على الله تعالى، وكذا اعتراء الوحشة عليه لأنها من باب الآفات، وهي من أمارات الحدث فلم يبق إلا السفه، ونسبة الله تعالى إلى السفه كفر، ولا قسم وراء هذا الأقسام.

فإذا امتنعت هذه الأقسام كلها امتنع ثبوت الكلام في الأزل. ويقولون: إن القرآن متبعص متجزئ له نصف وعشر وسبع وجزء من ثلاثين جزء وهو^(٣) سور مختلفة وأجزاء متباينة متغايرة فالقول^(٤) باتحادها سوفسطائية، وإنهم يقولون: إن الله تعالى متكلم بكلام واحد ويجب القول بقدمه مع التجزئ والتبعص إبطال القول بحدوث الأجسام وذلك محال. فهذه هي الشبهة التي يتعلقون بها^(٥).

(١) لوحة ٥٥ وب.

(٢) سورة طه — ٢٠ — الآية ١٢١.

(٣) لوحة ١٠٨ وز.

(٤) لوحة ١٥٧ ظ د.

(٥) ومن الشبهة العقلية للمعتزلة أيضا: أن الكلام يكون حروفا منظومة وأصواتا مقطوعة وما هذا حالة يكون محدثا، ومنها أنه لو كان قديما لكان مثلا لله تعالى لأن القديم قديم لنفسه وما شاركه في هذه الصفة فيجب أن يكون مثالا له، ومنها أن ما خالف القديم في بعض صفاته الذاتية يكون محدثا ومنها أن ما ثبت كونه مخالفا لله تعالى وغير إله فلا خلاف أنه محدث.

راجع: المغني للقاضي عبد الجبار ج ٧ خلق القرآن ص ٨٤ — ٩٤ ط أولى سنة ١٣٨٠ هـ.

[كلام الأشعري في خطاب "كن"]:

ولنا ما تعلق به بعض^(١) من وافقنا في هذه المسألة وهو الأشعري وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢) أخبر أنه يحدث المحدثات بخطاب "كن" ولو كان هذا الخطاب محدثاً لأحدثه بخطاب آخر، وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى، وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات على ما مر قبل هذا، فنبت أن قوله: "كن" ليس بمحدث. وللخصوم على هذا أسئلة وللمتعلق به أجوبة عنها مقنعة^(٣) غير أن مشايخنا - رحمهم الله - لم يعتمدوا على التعلق بهذه الآية فأعرضنا عن ذكرها مخافة التظويل.

[الدلائل العقلية على قدم كلام الله عند الماتريدية]:

والمعقولة لنا في المسألة أن كلام الله تعالى لو كان مخلوقاً أو حادثاً كائناً بعد أن لم يكن، لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون حادثاً في ذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثاً في محل آخر سوى ذاته تعالى، وإما أن يكون حادثاً لا في محل، ولا تصور لقسم رابع. وهذه الأقسام كلها ممتنعة، وما يخطر بالبال وجوده إذا افتن في وجوده وانقسم إلى أقسام محصورة كل قسم منها، ممتنع محال. وجب تنفيذ القضية لاستحالة تحققه وامتناع وجوده إذ لو كان لكان على أحد هذه الوجوه الممتنعة، والقول بوجود ما ثبت امتناعه قضاء^(٤) على الدلائل الأولية - التي منها تنتزع^(٥) العلوم الاستدلالية - بالبطلان، وشهادة عليها بخروجها عن كونها من أسباب

(١) لوحة ٧٣ و ط.

(٢) سورة النحل - ١٦ - الآية ٤٠.

(٣) انظر في هذا لأبي الحسن الأشعري اللمع ص ٣٣ - ٤٦ والإبانة ص ٢٠ - ٣٣.

(٤) لوحة ١٥٨ و د.

(٥) ز تنتوع.

المعارف (والقول بهذا)^(١) سوفسطائية. ودليل ما أنفذت من القضية المطلقة بامتناع كل قسم من هذه الأقسام، عرض كل قسم منها على دلائل العقول وشهادات المعارف ليظهر بذلك امتناع كل قسم منها على التفصيل فيتضح بذلك صحة ما ادعيت فأقول - وبالله التوفيق -:

[بيان بطلان الأقسام الثلاثة]:

(أما القسم^(٢) الأول: وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم جل وعلا فبين الفساد ظاهر الاستحالة^(٣) والامتناع. ووجهه: أن ذات الباري قبل حلول الظلام الحادث فيه لا يخلو إما إن كان متعرياً عن الكلام، وإما أن لم يكن متعرياً عنه (فإن لم يكن متعرياً)^(٤) عنه كان موصوفاً به في الأزل، لاستحالة انعدام التعري عن الكلام بدون الكلام وهذا هو الاعتراف بمذاهب الخصوم^(٥) وانقياد للحق ورفض للخلاف، فإن كان متعرياً عن الكلام لكان لا يخلو إما أن يكون متعرياً عنه لذاته، وإما أن يكون متعرياً عنه لمعنى قائم به، لانعدام الوسطة بينهما. فإن كان متعرياً عن الكلام لذاته لم يتصور حدوث الكلام مع وجود الذات الموجب للتعري عنه. ولا وجه إلى القول بانعدام الذات لوجوه: أحدها أنه قديم والعدم على القديم محال على ما مر، والثاني أن الذات لو انعدم لاستحال حدوث الكلام في ذات منعدم، والثالث أن حدوث الكلام في الذات لو كان ممتنعاً في حال وجود الذات لقيام ما يوجب تعري الذات عنه لكان عدم الذات شرطاً لوجود الكلام فيه وهو محال، لأن المحل شرط لوجود (الشيء)^(٦) فيه ومن المحال اشتراط عدم شرط وجود الشيء

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) د بالهامش وهو بجميع النسخ.

(٣) د بالاستدلال - لوحة ١٠٨ ظ ز.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.

(٥) أي خص المعتزلة وهم أهل السنة والجماعة.

(٦) لوحة ١٥٨ ظ د.

لوجوده^(١) إذ القول بتعلق وجود الشيء بانعدام شريطة وجوده مما لا يخفى فساده، لأن انعدام شريطة وجوده شرط بقاءه على العدم^(٢)، ومن المحال جعل شرط البقاء على العدم شرط الوجود، فدل أن الذات لو^(٣) كان متعريا عن الكلام لنفسه لكان لا يتصور حدوثه فيه، ولو كان الذات متعريا عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور حدوثه فيه مع وجود ذلك المعنى، لأن ذلك المعنى ما دام باقيا كان الذات موصوفا بالتعري عن الكلام (فاتصافه بالتعري عن الكلام)^(٤) مع قيام الكلام به محال، وكذا قيامه به مع ما يوجب التعري عنه محال، ولا وجه إلى القول بانعدام المعنى الموجب لاتصافه بالتعري ليحدث الكلام حال عدمه، لأن ذلك المعنى إن كان أزليا فالعدم إليه محال، وإن كان محدثا والذات لا تتعري عن ذلك المعنى وعن الكلام إذ لا واسطة بينهما وكلاهما محدثان، فإذا كان الذات لا يخلو عن الحادث وما لا^(٥) يخلو عن الحادث لا يسبقه، وما لا يسبق الحادث حادث^(٦)، وبهذا عرفنا حدوث الأجسام، وباستحالة حدوث الحوادث في القديم عرفنا حدوث الهيولى، فكان القول بحدوث معنى في ذات الله تعالى مبطلا القول بحدوث العالم، والهيولى مصححا القول بقدّمها، وبهذا تبين فساد قول الكرامية وإلحادهم وعدولهم عن الحق حيث^(٧) جوزوا حدوث الكلام والتكوين وغيرهما (من الصفات)^(٨) في ذات الله - تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا - ونبين ذلك بعد هذا في مسألة التكوين والمكون - إن شاء الله تعالى.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ط، ز القدم - لوحة ٧٣ ظ ط.

(٣) لوحة ٥٥ ظ ب.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٥) لوحة ١٠٩ و ز.

(٦) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٧) لوحة ١٠٩ و د.

(٨) د ما بين القوسين سقط.

[بيان امتناع القسم الثاني]:

وأما القسم الثاني وهو القول بحدوث الكلام لا في محل فهو أيضا ممتنع، لأن الكلام المحدث يستحيل أن يكون جوهرًا لأن الكلام من قبيل الصفات، والصفة ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف له به من الذوات، والجوهر هو الممتاز بالصفات عما لا اتصاف له بمثل تلك الصفة التي اتصف هو بها، ولا ويمتاز به عما لم يتصف به فكان الجوهر من قبيل ما يتصف لا^(١) من قبيل ما يتصف به غيره، فكان القول بكون الكلام جسماً أو جوهرًا محال، وإذا لم يكن جوهرًا كان عرضًا لانتحاصر المحدثات على هذين القسمين، ثم العرض مما تقرر في أوائل الأدلة وبداية العقول استحالة قيامه بذاته^(٢). غير مفتقر إلى محل يقوم به حتى صار ذلك^(٣) من الآراء الزائفة التي يتصارع أرباب العقول السليمة إلى الحكم بتسفيه من أجازره، ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بوجود حركة أو سكون أو اجتماع أو افتراق أو شيء من الألوان أو رائحة أو طعم لا في محل. ولهذا اتفق جمهور العقلاء على نسبة الدهرية^(٤) إلى الغباوة بتجويزهم الصور متجردة عن محالها وعلى إخراج ابن الراوندي^(٥) في تجويزه وجود تكوين قائم لا في محل وأبي الهذيل في تجويزه وجود (خطاب كن لا في محل والجبائي وابنه^(٦) أبي هاشم في تجويزهما

(١) ز سقط.

(٢) سبق أن عرفنا أن العرض اسم لما لا دوام له وأنه يستحيل قيامه بذاته ولا بد أن يقوم بغيره مثل الألوان والأكوان والطعوم والروائح والأصوات والقدر والإرادات والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد وغير ذلك.

(٣) إشارة إلى حدوث الكلام لا في محل وتوضيح العبارة: هو أن العرض قد ثبت لدى العقول استحالة قيامه ذاته واستحالة كونه غير محتاج إلى محل وقد تقرر لدى العقول هذا المعنى حتى صار ذلك الأمر الذي ذهبوا إليه في حدوث الكلام لا في محل من الآراء الزائفة إلخ.

(٤) سبق التعريف.

(٥) سبق التعريف.

(٦) لوحة ١٥٩ ظ د.

وجود^(١) الإرادة لا في محل عن استئصال المناظرة وعلى تسفيهم ونسبتهم إلى العناد، وتكليف هؤلاء الفرق بين هذه الأعراض وبين ما تقدم ذكرها حيث جوزوا وجود^(٢) هذه لا في محل، ولم يجوزوا وجود تلك، والحكم عليهم عند ظهور عجزهم عن الفرق بالتناقض^(٣) وإبطال الدلائل والمعارف والله الموفق.

على أن الكلام لو جاز وجوده لا في محل لم يكن ذات ما متكلماً به إذ ليس ذات بأولى بالاتصاف به من ذات، ويستحيل أن تصير الذوات كلها^(٤) متكلمة بكلام واحد، ولو جاز هذا، لجاز أن تكون جميع الأجسام متحركة بحركة واحدة ساكنة بسكون واحد، وكذا هذا في السواد والبياض وجميع الأعراض مع أنه لا يشكل (على أحد فساد قول من يقول الله تعالى وجميع خلقه موصوفون بكلام واحد فكان^(٥)) عين ما هو صفة الله تعالى صفة المحدثين، وعين ما هو صفتهم صفة الله تعالى، وكذا يستحيل أن لا يصير ذات ما موصوفاً بالكلام الذي وجد لا في محل لأن فيه إخراج الكلام من أن يكون كلام الله، وإخراج ذات الله تعالى من أن يكون متكلماً أمراً ناهياً، وهو كفر، على أن القول بكلام لا يكون ذات ما متكلماً به محال، وكذا متكلم ما من غير أن يكون له كلام. وبالله التوفيق.

[بيان امتناع القسم الثالث]:

وإما القسم الثالث وهو حدوث الكلام في محل سوى ذات القديم فمحال أيضاً، لأن الكلام لو حدث في محل^(٦) لكان المتكلم الأمر الناهي المخبر ذلك المحل لا الله تعالى، لأن الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعاً إلى محل الصفة لا إلى

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ط سقط.

(٣) لوحة ١٠٩ ط ز.

(٤) لوحة ٧٤ و ط.

(٥) ما بين القوسين ورد بهامش ب وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.

(٦) لوحة ١٦٠ و د.

محدثه، والصفة تكون صفة لمحلها لا لمحدثها. ألا ترى أن الميت والأعور والأعمى والأشل، والأعرج، والأسود والأبيض، والحلو والمر، والمتحرك والساكن محال هذه الصفات لا موجودها، ومن وصف موجود هذه الصفات بها تسارع الناس إلى إكفاره وقصدوا ضرب علاوته وإتلاف مهجته فكذا هذا.

ولهذا زعم أبو الهذيل العلاف أن من خلق الله فيه الإيمان بطريق الجبر كان المؤمن هو المحل لا الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك علم أن الله تعالى ولو خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك المحل لا الله تعالى. وظهر بهذا فساد الأقسام الثلاثة كلها.

[الله أمر ناه بصفة قائمة بذاته]:

فبعد^(١) ذلك إما أن يقال: إن كلام الله تعالى قائم بذاته وهو متكلم أمر ناه كما قال أهل الحق - نصرهم الله - وإما أن ينكر أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي وتبطل فرضية الإيمان والعبادات وخطر الكفر والمعاصي لانعدام أمره ونهييه، وهذا كفر ظاهر^(٢) وضلال مبين. ثم لو كان الأمر كذلك لكان الله تعالى بتعذيب من جحده وصد عن سبيله وسفك الدماء وآثار الفتن والفساد، معذبا من لم يرتكب مأثما ولا اكتسب جريمة فيكون عندهم ظلما لا عادلا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

[المعتزلة وقولهم بالعدل والتوحيد]:

ثم هم^(٣) بنفي الصفات يسمون أنفسهم أهل التوحيد يعنون أنهم يثبتون في الأزل موجودا واحدا، وقد أبطلوا عدل الله تعالى حيث صار معذبا من غير جريمة على ما قررت، وبإثبات قدرة تخليق الأفعال للعباد يسمون أنفسهم أهل عدل، لأن

(١) لوحة ٥٦ و ب.

(٢) لوحة ١١٠ و ز.

(٣) لوحة ١٦٠ ظ د.

تخليق الأفعال لو كان من الله تعالى لكان معذبا لهم على فعله لا على فعلهم، وقد أبطلوا بهذا توحيد الصانع العالم. إذ العالم أعيان وأعراض، وأكثر الأعراض التي هي الأفعال الاختيارية لما دب ودرج وجد لا بتخليق الله تعالى، فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولمن لا يحصون من الخالقين وهذا إبطال التوحيد. ولهذا قال أصحابنا: إن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل عدل وتوحيد، وقد أبطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم، وهذا ظاهر بحمد الله.

[كلام آخر للمعتزلة:]

ولهم على هذا القسم الأخير أسئلة كثيرة، إذ هو مذهبهم كله، فأما القسم الأول: (١) فهو قول الكرامية، والقسم الثاني (٢): مذهب أبي الهذيل وحده في خطاب "كن" خاصة لا فيما وراءه من الكلام إلا أن أكثر تلك الأسئلة يتوجه على الأشعرية لمساعدتهم المعتزلة في حدوث صفات الفعل، ولا يتوجه علينا فأعرضنا عن ذكرها، وذكرنا ما لهم علينا من الأسئلة.

[اعتراض لأبي الحسين البصري:]

فمن ذلك ما ذكره أبو الحسن البصري فإنه حكى كلامنا لا على ما سبق منا السوق، فزعم أنهم يقولون: لو أحدث الله الكلام في محل لوجب أن يشتق لذلك المحل من أخص الكلام أو من أعمه فيوصف بأنه متكلم ثم أجاب فقال: يقال لهم قولكم (٣) وجب أن يشتق لمحل الكلام من الكلام اسم من الذي يجب عليه أن يشتق له؟ فإن قالوا: الباري عز وجل، قلنا: الباري عندكم لا يجب عليه شيء، وإن قالوا: يجب على غيره أن يشتق لمحل الكلام اسما قيل: عندكم لا يجب (٤) على الناس شيء إلا ما

(١) وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم.

(٢) لوحة ٧٤ ظ ط.

(٣) لوحة ١٦١ ود.

(٤) لوحة ١١٠ ظ ز.

يسمع فأبي^(١) سمع يقتضي وجوب الاشتقاق على الناس؟ على أن رائحة الكافور موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم. هذا هو محصول كلامه وزبدة سؤاله.

[الرد على اعتراض أبي الحسين البصري]:

فنقول له: من رزق أدنى لب وأكرم ينبت من العلم يسيرة عرف حيده عن سنن الصواب، والاستغال بما يدل على غاية حيرته ونهاية إفلاسه، فإن القائل لو قال: أنا لا أتكلم بهذه اللفظة بل أقول: إن الكلام يشتق منه اسم المتكلم بإجماع العقلاء والمشتق من الأسامي عن الصفات كان واقعا على الذات الذي هو محلها دون من أحدثها، واعتبر بما بينا من الصفات والأعراض، وكذا كان الصفات صفات المحال دون فاعلها على ما بينا فالعدول عن هذا والتمسك بالوجوب، ومن يجب عليه أن يشتق وبأي سبب يجب؟ مغالطة بإرادة وحيرة ظاهرة. ويقال له: إذا خلق الله تعالى في محل سوادا فمن الذي وجب عليه أن يسمى المحل أسود؟ وأي دليل ورد في ذلك من دلائل السمع سوى الوضع الأصلي في اللسان أن الاسم المأخوذ من المعنى يكون واقعا على الذات الحامل له؟ فأبي جواب أجاب به فهو الجواب له. وما ذكر أن الرائحة موجودة^(٢) في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم في غاية الفساد، فإننا نقول له: إن الكلام يشتق منه الاسم فيكون الاسم راجعا إلى محله دون موجوده، ولم نقل كل معنى وجد في محل ينبغي أن يشتق منه الاسم لا محالة ليلزمنا هذا السؤال بل قلنا: إذا اشتق منه اسم كان اسما لحامله دون موجوده وهذه لم يشتق منها اسم ثم يقال له: لو كان الله تعالى أعطى اسم المتكلم بتخليقه الكلام في محل لكان ينبغي أن يعطي له اسم مشتق من الرائحة لإيجاده الرائحة في الكافور، محل، فبأي جواب أجاب وفرق فهو فرقنا وجوابنا. ثم نقول: إن كان لم يشتق للكافور من الرائحة

(١) ز فأنبي.

(٢) لوحة ١٦١ ظ د.

الموجودة فيه اسم فالرائحة صفة للكافور أم صفة لموجدها وهو الله تعالى؟ فإن قال: هي صفة موجدها فكانت هي رائحة الله تعالى لا رائحة الكافور وأحد شطري هذا^(١) الكلام كفر. والثاني جدد الضروريات، وإن قال: هي صفة^(٢) الكافور فنقول: فالكلام أيضا ينبغي أن يكون صفة المحل، فيكون كلام المحل لا كلام الله تعالى، كرائحة الكافور^(٣)، وسواد الغراب وبياض الثلج ونبث الجيفة ومرارة الخمر، وهذا بحمد الله واضح.

[اعتراض لعبد الجبار الرازي]:

ومن جملة هذه الأسئلة ما ذكره عبد الجبار الرازي^(٤) — وهو عندهم أعلم أهل نحلته — فزعم أن الحي منا إنما كان متكلما لأنه فعل الكلام لا لأن الكلام قام^(٥) به بدليل أن الكلام لا يحل جملة الحي. فكان يجب أن يستحيل أن يكون متكلما، قال فإن قال: هلا كان كذلك (بأن حل)^(٦) في بعضه قال: فجوابنا أنه كان يجب أن يكون اللسان متكلما دون الإنسان، لأن الكلام ببعضه أخص قال: وكان يجب أن لا يكون الصادق بالصدق الإنسان، ولا يتعلق الذم والمدح به، قال: وكان يجب أن يكون كل محل من اللسان متكلما إن كان المتكلم ما حل به الكلام، وكان يجب إذا كان كل حرف يختص بمحل منه أن لا يستقر كون شيء من ذلك متكلما،

(١) لوحة ١١١ و ز.

(٢) لوحة ٥٦ ظ ب.

(٣) لوحة ٧٥ و ط.

(٤) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الرازي توفي سنة ٤١٥ هـ قاضي أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره ويلقب بقاضي القضاة — من تصانيفه — المغني وشرح الأصول الخمسة — تنزيه القرآن عن المطاعن.

راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ١١ ص ١١٣ ولسان الميزان لابن حجر ج ٣ ص ٣٨٦

وشذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٢٠٢.

(٥) لوحة ١٦٢ و د.

(٦) ز بأنجي.

لأن الحرف الواحد لا يكون كلاما، قال: ويبين ذلك أنهم يقولون في المصروع — إذا تكلم بحكمة: إن الجني يتكلم على لسانه، لما اعتقدوا في ذلك القول أنه ليس من قبله، قال: وذلك يبطل قول من قال: إنما صار متكلماً لظهور الكلام منه ووجوده في لسانه^(١). هذا هو سؤاله في المسألة.

فنقول في جوابه — والله الموفق —:

[الرد على اعتراض عبد الجبار الرازي]:

إنه جمع في كلامه أنواعا من الهذيان والمغالطة يظهر ذلك عند الكشف من ذلك أنه قال: إن الكلام لا يحل جملة الحي، فكان يجب أن يستحيل أن يكون كله متكلماً. قلنا له: والكلام لا يفعله جملة الحي، فإن جلده وعظمه وأحشائه وأمعائه وأصابعه وأظفاره لا توصف بتحصيلها الكلام، فكان يستحيل أن يكون كله متكلماً، ولما جاز له أن يجعل كل الذات متكلماً وإن لم يفعل الكلام لما بينا من هذه الأجزاء مع أن المتكلم عنده فاعل الكلام، لماذا لا يجوز لخصمه أن يجعل كل الذات متكلماً وإن لم يقم الكلام بجميع أجزائه؟ فيلزمه عين ما ألزم خصمه، والتعلق بما يفضي ببطلان مذهبه حسب قضائه^(٢) ببطلان^(٣) مذهب خصمه درب من السفه وعدول عن سنن المجادلة. هذا هو الجواب الجدلي.

فأما حقيقة الجواب فهو ما مر في مسألة الصفات من بيان الاختلاف بين قدماء أصحاب الصفات وبين متأخريهم، فإن عند القدماء كل الذات (يكون موصوفاً وإن وجدت الصفة ببعضه لما أن كل الذات)^(٤) جعل شيئاً واحداً بجعل جاعل، وعند

(١) راجع كلام عبد الجبار الرازي في — المغني ج ٧ ص ٤٨ — ٤٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٥٣٥ — ٥٣٦.

(٢) لوحة ١٦٢ ظ د.

(٣) لوحة ١١١ ظ ز.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

المتأخرين الموصوف بالصفة الجزء الذي قامت به الصفة إلا أنهم يضمرون ذكر ذلك الجزء عند وضوح المعنى، بأن كانت العادة جارية أن تلك الصفة لا توجد إلا بجزء مخصوص، ولو كانت توجد بكل جزء لم يكن بد من ذكر ذلك الجزء على ما قررنا هناك كذا هذا، ثم ما ذكر بعد هذا كله بناء على مذهبه أن الكلام هو الحروف المنظومة وأنه قائم باللسان، وما ذكر أن الكلام لو وجد بجزء من أجزاء اللسان ينبغي أن يكون المتكلم ذلك الجزء من اللسان أو اللسان كله، لأنه أخص به منه بجميع البدن، وقد مر جوابه: أن على أحد المذهبين كل البدن جعل كشيء واحد لا يتجزأ، وجعل كل معنى ترجع منفعته إلى كل البدن قائماً كله ب كله، وعلى المذهب الثاني اختص^(١) الجزء الذي هو محل الصفة بالاسم المشتق من الصفة، على أن هذا ممنوع فإن الكلام ليس بقائم باللسان على ما تبين، وبهذا يعرف بطلان ما ذكر أنه إذا كان كل حرف يختص بمخرج على حدة ومحل^(٢) مخصوص ينبغي أن^(٣) لا يستقر كون كل جزء من ذلك متكلماً، لأن الحرف الواحد لا يكون كلاماً، فإننا بينا أن الكلام ليس هو الحروف وليس بقائم باللسان ليتمكن التعلق بهذا^(٤).

ثم نقول له: هذا الكلام ليس بلازم على خصمك لما مر، وهو عليك لازم جداً، فإن مذهبك أن الكلام هو الحروف المنظومة ولا بقاء للكلام عندك فإن تقتفي آثار إمامك أبي هاشم الذي يقدمك يوم القيامة فيوردك النار. ومن رأيه أن الكلام من قبيل ما لا يبقى من الأعراض، فإذا عندك لا بقاء لشيء من هذه الحروف،

(١) لوحة ١٦٣ و د.

(٢) ط بالهامش.

(٣) لوحة ٧٥ ظ ط.

(٤) يقول السعد في شرحه للعقائد النسفية ص ٨٢ - ٨٣: أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم - ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى - وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات - ومعنى الإضافة أن مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين. ونستنتج من هذا النص أن الكلام النفسي قديم وهو صفة والمعتزلة لا يقولون بالصفات أما اللفظ فهو حادث والحنبلة يقولون بتقديم اللفظ والنظم.

والحروف توجد على التوالي والترادف لا وجود للام الحمد وقت وجود الهمزة ولا وجود للهمزة وقت وجود اللام لاستحالة بقاء الهمزة إلى وقت وجود اللام، وكذا هذا في اللام مع الحاء والحاء مع الميم والميم مع الدال، فإذا لا وجود في^(١) كل زمان إلا لحرف واحد، والحرف الواحد لا يكون كلاما عندك، ولا كلام عندك إلا من جنس الحروف، فإن وجود الكلام عندك غير متصور، وكان قولك المتكلم من فعل الكلام - ولا تصور لفعل الكلام عندك^(٢)، ولا تحقق لوجوده البتة - ضربا من التجاهل. ثم هذا منك إبطال الكلام والصدق والكذب^(٣) وما يتعلق بكل واحد منهما من الجزاء، وإنكار أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي، وهو العناد الظاهر والسوفسطائية المحضة، وإبطال للشرائع والحظر والوجوب والإباحة، وهذا هو عاقبة من حاد عن سنن الصواب في دين الله تعالى وأعرض عن الحجج وتمسك بما يميل إليه هواه - نعوذ بالله من قول هذا عقابه.

ثم قيل له: لو كانت محال الحروف من أجزاء اللسان مختلفة، فلم زعمت أن لا وجود للكلام؟ وأن كل حرف وإن لم يكن كلاما فلم زعمت أن مجموعها لا يكون كلاما قائما بمجموع أجزاء اللسان؟ فإن قال: لأن كل فرد ليس بكل، فكذا الجملة، وكذا كل فرد من أجزاء اللسان ليس محل للكلام فكذا الجملة فيقال له: ما أنكرتم على من زعم أن لا وجود للعسكر (لأن كل فرد من أفرادها ليس بعسكر وجملة المعسكر ليس بمعسكر)^(٤) ولا مكان للعسكر (لأن كل جزء من أجزائه الذي حل به رجل واحد ليس بمعسكر ولا مكان للعسكر)^(٥) فإن التزم ظهرت مكابرتة، وإن لم يلتزم ناقض وأبطل كلامه ثم الغرض من هذا الفصل إبطال كلامه وإفساد ما ظنه

(١) لوحة ١١٢ و ز.

(٢) لوحة ٥٧ و ب.

(٣) لوحة ١٦٣ ظ د.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

دليلا له وإن لم يكن كذلك لازما علينا لبنائه إياه على أصله في مائئة الكلام في محله. والله الموفق.

وما ذكر من قول الناس في كلام المصروع أن الجني يتكلم على لسانه دليل الإفلاس، فإن ذلك ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله والتعلق مثله لا يجدي نفعا. ثم نقول: إذا لم يكن لسان المصروع محلا لقدرة الجني، ومخلوق ما^(١) لا قدرة على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا فلا يتصور عندنا أن يكون ذلك الكلام فعلا للجني. ثم نقول: لو ثبت أن أحدا يقول ذلك يريد به أن الجني يلقي في قلب المصروع شيئا فيجرع المصروع ذلك على لسانه، فأضيف ذلك إلى الجني لكونه حاملا للمصروع على إجراء ذلك على لسانه. يحققه: ما روي أنه ﷺ قال: "إن الملك لينطق على لسان عمر"^(٢) لم يكن ذلك فعلا للملك لأنه لو كان كذلك لم يكن لعمر منقبة بل^(٣) كان فعلا لعمر إلا أن الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى أظهره عمر بلسانه أضيف إلى الملك على طريق المجاز فكذا هذا، وقد روي في بعض الروايات: "إن الحق لينطق على لسان عمر"^(٤) وقيل إن الحق هو الله تعالى وليس ذلك بكلام الله تعالى. وهذا مما لا خفاء به. وبالله المعونة.

[اعتراض آخر للمعتزلة]:

ومن جملة هذه الأسئلة ما ذكره بعض رؤسائهم أن الصفة إذا وجدت^(٥) في محل لا يمتنع اتصاف المحل بها كانت صفة للمحل، والاسم المشتق كل اسما للمحل كما في سائر الصفات والأعراض التي ذكرتم، وإذا وجدت في محل، يمتنع اتصاف

(١) لوحة ١٦٤ ود.

(٢) لم أهتم إلى هذا الحديث.

(٣) لوحة ١١٢ ظ ز.

(٤) ذكره الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٨٧ من حديث أبي ذر عن رسول الله ﷺ وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٦٦ عن حديث أبي هريرة.

(٥) لوحة ٧٦ و ط.

المحل بها، ما كانت صفة للمحل، وما كان الاسم المشتق منها اسما له، بل كانت صفة لفاعلها، والاسم المشتق منها اسما له لا للمحل، فالكلام إذا وجد في الحي كان صفة للحي، والمتكلم به كان هو المحل لأن الحي لا يستحيل أن يكون متكلماً فأما إذا وجد في الجماد^(١) (فقد كان صفة للفاعل والمتكلم به هو الفاعل، لاستحالة كون الجماد)^(٢) والموات متكلماً^(٣).

[الرد على اعتراض المعتزلة]:

فنقول في جوابه: إن هذا تمويه محض (وهذان ظاهر فإن القول بامتناع اتصاف المحل بصفة ما إنما يكون لامتناعه قبول)^(٤) تلك الصفة واستحالة وجودها فيه، فأما إذا لم يستحل وجودها فيه لم يستحل الاتصاف ولم يمتنع، بل صار الاتصاف واستحقاق الاسم المشتق له ثابتاً ضرورة، لقبوله الصفة فلو لم يستحل قيام الكلام بالجماد ولم يمتنع (حصوله فيه لم يمتنع)^(٥) اتصافه البتة بل صار الاسم له مستحقاً كاسم الأسود والأبيض والحي والميت لما قبل هذه الصفات من الذوات، ثم إن المتمسك بهذا النوع من السؤال ناقض أعظم أصل لهم، فإنهم يزعمون في مسألة خلق الأفعال أن الله تعالى لو كان هو الخالق لأفعال العباد، لكان هو الكافر لخلق الكفر والزاني بخلق الزنا، وإن كان ما خلق فيه هذه الأفعال من أشخاص الممتحنين صالحاً للاتصاف بهذه الصفات فلم يكن استحقاقه الاسم المشتق من هذه الصفات ممتنعاً لأنهم^(٦) لم يراعوا هذا الشرط بل أطلقوه إطلاقاً، وعند لزوم التناقض وتعذر الفرق بين هذه الصفات وبين ما قدمنا ذكره من الصفات كالألوان والطعوم وغيرها

(١) لوحة ١٦٤ ظ د.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ينسب الأشعري هذا القول لمعمر بن عباد. راجع مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤٦.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ز سقط.

من أنواع الأعراض، تمسكوا بهذا النوع من التمويه، وكل^(١) ذلك من نتائج الحيرة عند^(٢) العدول عن^(٣) اتباع الدليل وسلوك ما وضح من السبيل، وكذا النائم يتكلم بضرب من الكلام صحيح ويقرأ آيات من القرآن على وجهها ولم يعد ذلك فعلا له، لاستحالة وجود الفعل المحكم المتقن ممن لا علم له، والنوم مناف للعلم ولم يعد ذلك أحد كلام الله تعالى فدل أن ما قبله^(٤) باطل بإجماع العقلاء، ويثبت بما ذكرت من (دخول وجود)^(٥) كلام الله تعالى لو كان مخلوقا في حيز الامتناع لامتناع أقسامه التي ينقسم إليها لو كان محدثا، وإذا بطل ذلك ثبت كونه أزليا كما ادعينا نحن. والله الموفق.

[دليل عقلي آخر على قدم كلام الله]:

ومعقول آخر لنا في المسألة أنه تعالى لو لم يكن في الأزل متكلمًا لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام كالسكوت والآفة، لأن الحي الذي لا^(٦) يستحيل أن يكون متكلمًا لم يتعر عنه، لاقتضاء الذات التعري، إذ لو كان كذلك لما تصور الاتصاف بالكلام البتة لاستحالة التغير على الذات، وخروجه عن كونه مقتضيا ما كان يقتضيه في الأزل، فلو كان متعريا لكان لقيام ضد من أضداده به يمنع ذلك قبول الاتصاف بالكلام، وهذا محال لأن الآفة كالخرس والطفولية وغيرهما على القديم ممتعة إذ هي من أمارات الحدوث، وكذا السكوت عنه في الأزل منتقي، فإنه لو كان ساكتا في الأزل لكان^(٧) لا يتصور اتصافه بالكلام البتة لأن الأمر لا يخلو إما أن كان ساكتا لذاته، وإما أن كان ساكتا لمعنى، والاتصاف بالكلام مع وجود ما

(١) لوحة ٥٧ ظ ب.

(٢) لوحة ١٦٥ و د.

(٣) لوحة ١١٣ و ز.

(٤) ز ما قاله.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ز لا سقط.

(٧) لوحة ٧٦ ظ ط.

يوجب اتصافه^(١) بالسكوت محال ممتنع، والعدم على ما يوجب كونه ساكتا محال ذاتا كان أو معنى لما مر من إحالة العدم على القديم، وإذا لم يكن في الأزل موصوفا بضد من أضداد الكلام ولا يستحيل اتصاف الذات بالكلام، كان موصوفا به ضرورة، إذ لا واسطة في حق ما يصح اتصافه بالكلام، بين الكلام وأضداده، فيستحيل التعري. لو هذا كان تعري الجواهر عن الأعراض على حسب ما يزعمه أهل الدهر مستحيلا لما مر من المعنى، ولو جاز التعري فيما نحن فيه، لجاز هناك، وصح القول بقدّم العالم وهذا باطل، فكذا هذا، ولهذا لم يكن في الشاهد ما يصح اتصافه بالكلام متعريا عنه إلا إذا وجد ضد من أضداده قائما^(٢) به. والله الموفق.

[اعتراض للمعتزلة:]

وما يوردون من الأسئلة على هذه الطريقة أن في الشاهد لا يتعري الحي عن كونه نائما أو منتبها أو ولودا أو عقيما أو متحركا أو ساكنا، ومع ذلك يتعري ذات القديم عنها كلها، فكذا يجوز أن يتعري عن الكلام وأضداده في القدم وإن كان التعري في الشاهد غير ثابت. أسئلة فاسدة غير متوجهة على ما ذكرنا، فإننا لم نبن الكلام على إثبات استحالة التعري عن الضدين في حق القديم لكون ذلك مستحيلا في الشاهد، بل قلنا: إن ما لا يستحيل ثبوته على الذات لا ينتفي عنه إلا بثبوت ضده، والكلام من هذا القبيل، فلا ينتفي إلا بثبوت ضده، وثبوت الضد عليه محال وفيما^(٣) أوردوا من الأمثلة كانت الحال في الشاهد على نحو ما بينا، فلم ينعدم أحدهما عن المحل إلا بثبوت ضده لجواز قبول المحل كل ذلك، فأما القديم تعالى فيستحيل عليه تلك الأوصاف، فانتفاء كل ضد من ذلك كان لاستحالة قبول القديم إياه، لا لوجود ضده، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه.

(١) لوحة ١٦٥ ظ.د.

(٢) لوحة ١١٣ ظ.ز.

(٣) لوحة ١٦٦ و.د.

وما يزعمون أن الله تعالى لا يستحيل أن يوصف بكونه عادلا ثم في الأزل كان غير موصوف به، ولم يلزم اتصافه بضده وهو الجور. سؤال يلزم الأشعري لمطابقتهم إياه على انتفاء صفات الفعل في الأزل فأما علينا فغير لازم، لأنه تعالى عندنا كان في الأزل موصوفا بالعدل.

وكذا ما يزعمون أنه تعالى لو لم يكن في الأزل متفضلا لكان بخيلا من هذا القبيل. فإنه عندنا في الأزل كان متفضلا، وإنما يتوجه هذا السؤال على الأشعري^(١).

وما يزعمون أن القادر على الكلام في الشاهد يتعري عن الكلام وأضداده في حالة ثبوت القدرة. فشيء يبنونه على أصلهم في ادعائهم سبق القدرة على المقدور فأما عندنا فالقدرة على الكلام، مقترنة بالكلام فلا يتصور التعري عنه مع وجوده، وقبل وجود القدرة كان ضدا من أضداد الكلام ثابتا.

ثم يقال لهم: هذا أيضا على أصلكم فاسد، فإن عندكم القدرة على الكلام، إن كانت منافية للآفة فهي غير منافية للسكوت، بل الساكت عندكم^(٢) قادر على الكلام، وهذا لأن القدرة على أحد المتضادين عندكم لا تضاد ضد مقدوره، كما في قدرة الحركة والسكون، وقدرة الكفر والإيمان^(٣) وأشباه ذلك^(٤). وبالله التوفيق.

[اعتراض آخر لأبي الحسين البصري]:

واعترض أبو الحسين البصري علي^(٥) هذه الطريقة فزعم أن الخرس والسكوت ليسا بضدين للكلام إنما الخرس هو فساد آلة الكلام، فلا^(٦) يكون ضد

(١) وذلك لأن الأشاعرة يقسمون الصفات إلى صفات ذات وهي قديمة قائمة بذاته وصفات فعل وهي محدثة مثل التخليق والترزيق والتنعيم والتكوين. أما الماتريدية فهم يقولون بأن كل الصفات قديمة ومنها صفة التكوين التي تضم الترزيق والتخليق والتنعيم وغير ذلك.

(٢) لوحة ١١٤ و ز.

(٣) لوحة ٥٨ و ب.

(٤) لوحة ١٦٦ ظ د.

(٥) لوحة ٧٧ و ط.

(٦) ز سقط.

الكلام، كالزمانة ليست بضد للفعل، وبخروجه (من أن يكون^(١)) فاعلا لم يلزم أن يكون زمنا، والسكوت ترك استعمال آلة الكلام، والله تعالى يستحيل عليه الآلة فيستحيل وصفه بأنه ساكت، قال: على أن عند بعض أصحابنا يجوز وصف الله تعالى بأنه ساكت قبل أن يتكلم، وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال: "ما سكت عنه القرآن فهو عفو"^(٢).

[الرد على اعتراضه]:

فيجاب عن هذا الاعتراض فيقال: هل تقر أن الخرس ينافي الكلام؟ فإن قال: لا. بآن بهته، وكلف أن يجوز اجتماع الكلام والخرس، وإن قال: هو ينافي الكلام. فهذا هو الإقرار بكونهما متضادين. وكذا الزمانة عندنا ضد الفعل لما قررنا، والاستشهاد بالزمانة إنما يستقيم له على الأشعرية لا علينا، على أنه إن كان لا يسمى ضدا فلا شك أنه مانع، فيمتنع وجود الكلام عند وجوده عن من لا يستحيل اتصافه بالكلام، وعند ارتفاعه وارتفاع السكوت يجب وجود الكلام على ما قررنا. وكذا ما ذكر أن السكوت ليس بضد للكلام، (ويجاب عنه)^(٣) بما ذكر في فصل الخرس، ثم يقال له بم تنفصل ممن يقول لك: إن الكلام هو استعمال آلة الكلام، كما أن السكوت ترك استعمال آلة الكلام، والخرس آفة في آلة الكلام، والله سبحانه وتعالى يستحيل عليه الخرس^(٤) والسكوت، لاستحالة ثبوت الآلة له، فكذا يستحيل عليه الاتصاف بالكلام لاستحالة كونه ذا آلة، وحيث جاز الاتصاف بالكلام مع

(١) ب ما بين القوسين مكرر.

(٢) ذكره الترمذي في صحيحه باب ٦ حديث ١٧٢٦ عن سلمان قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه" قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه. وذكره ابن ماجه في سننه كتاب الأطعمة باب ٦٠ ح ٣٣٦٧ عن سلمان الفارسي.

(٣) ب د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٤) لوحة ١٦٧ و د.

استحالة الآلة دل أن الكلام ما كان كلاما لأنه استعمال الآلة بالنطق بل لأنه معنى ينافي السكوت والآفة، فكذا الخرس ما كان خرسا لأنه فساد في آلة النطق، بل لأنه آفة منافية للكلام، والسكوت^(١) ما كان سكوتا لأنه ترك استعمال آلة الكلام، بل لأنه معنى ينافي للكلام ممن يصح أن يوصف بالكلام، فإذا كان الكلام بالآلة كان السكوت بالآلة (والآلة من القرائن اللازمة)^(٢) وإن كان الكلام لا بالأدلة فكذا كان السكوت لا بالآلة. وكذا بم ينفصل ممن يقول البصر صحة الآلة وكذا السمع فمن صحيح الآلة كان سميعا بصيرا، ومن لا فلا، والله تعالى يستحيل عليه الآلة فيستحيل أن يكون سميعا بصيرا، ويعتمد في ذلك مطلق الوجود كما فعلت أنت؟ فبأي جواب أجبت فهو جوابي لك.

وما ذكر من بعض أصحابه^(٣) أن الله تعالى كان في الأزل ساكتا عندهم فقد مر ما يوجب بطلانه. وما تعلق من الحديث فهو من الأحاد، ورد مخالفا للدليل المعقول، وما ورد بمورد الأحاد لم يصح الاستدلال به في الأبواب الاعتقادية، وإن كان في حيز الممكنات لأنه لا يوجب العلم، فكيف يمكن قبوله مع مخالفته الدليل المعقول فلا يقبل ولا يعتد ظاهره، بل يرد أو يحمل على أن المراد منه ترك الذكر بطريق المجاز^(٤). والله الموفق.

وزعم أبو الحسين أيضا: أن عندنا يستحيل اتصافه بالكلام في الأزل، فخلوه عنه لا يكون موجبا اتصافه^(٥) بضد من أضداده كما في سائر ما يستحيل أن يتصف به كالألوان والأكوان^(٦)، وهذا منه قصد التمويه على الضعفاء من أصحابه أو عقلة

(١) لوحة ١١٤ ظ ز.

(٢) ز - والآلة من القرائن الوجودية دون القرائن اللازمة.

(٣) ز أصحابنا.

(٤) لوحة ١٦٧ ظ د.

(٥) ط فيه - زائدة.

(٦) لوحة ٧٧ ظ ط.

عن محل الإلزام، وإنما قلنا ذلك لأن المتقرر في العقول أن الخلو إذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة، جاز الخلو عنه وعن أصداده، فأما إذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة، جاز الخلو عنه وعن أصداده، فأما إذا كان لاستحالة وجود الصفة مع أن لا استحالة في قبول الذات الاتصاف به لن يكون ذلك إلا بوجود ضد من أصداده، واستحالة وجود الكلام في الأزل، ما كان لاستحالة اتصاف الذات به، إذ لو كان الذات في الأزل يستحيل الاتصاف به لن يصير جائز الاتصاف به إلا بتغيير الذات لامتناع صيرورة الذات ممكن الاتصاف بعدما كان مستحيل الاتصاف به من غير تغيير في الذات، والتغيير على القديم محال فدل على أن^(١) الذات كان في الأزل ممكن الاتصاف به، فلو لم يكن متصفاً به كان متصفاً بضده على ما قررنا وبطل كلامه. وبالله المعونة.

ودليل آخر: أن كلامه تعالى لو كان حادثاً لكان مستحيل البقاء، إذ هو عرض، وأبو هاشم ساعدنا على ذلك في الكلام والكعبي في الأعراض كلها، والجبائي وإن أجاز بقاء الكلام إلا أننا نقيم الدلالة على استحالة ذلك في مسألة الاستطاعة - إن^(٢) شاء الله تعالى - وإذا ثبت استحالة البقاء فما نزل من القرآن على النبي عليه السلام انعدم لاستحالة بقاءه، فلم يبق اليوم لله تعالى كلام ولا أمر ولا نهى وبطلت الشرائع وبقاء ما ثبت من الشرائع عندنا بأمر النبي عليه السلام ونهيه مع انعدام كلامه لكونه^(٣) عرضاً، إنما كان لأن أمره ونهيه كانا مظهرين لأمر الله تعالى ونهيه دالين عليهما، وكان ذلك منه عليه السلام ثابتاً عن الله تعالى على ما قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِقُ عَنِ الْمَوْتِ﴾^(٤)، وقال: ﴿وَمَا أَنتُمْ بِأَرْسُلَ فَحْشُوهُ﴾^(٥) فبقى الحكم لبقاء أمر الله تعالى

(١) لوحة ١١٥ وز.

(٢) لوحة ١٦٨ ود.

(٣) لوحة ٥٨ ظ ب.

(٤) سورة النجم - ٥٣ - الآية ٣.

(٥) سورة الحشر - ٥٩ - الآية ٧.

ونهي، وكذلك بقاء ما يلزم بأوامر الآباء والسادة، لأن وجوب ذلك لإيجاب الله تعالى ذلك باق، ألا ترى أن هؤلاء لو أمرونا بالمعاصي لا يلزم طاعتهم.

وما يقوله المعتزلة للتخلص عن هذا الإلزام: أن كلام الله تعالى وأوامره ونواهيته وإن انعدمت بقيت الشرائع لبقاء الإجماع على تلك الشرائع. كلام باطل، لأن الإجماع كان حجة بالقرآن فيبطل بانعدام الكلام والأمر به، وعرف بهذا أن مآل مذاهب المعتزلة هو السعي في إبطال الشرائع ودفع الدين ورفع الملة الحنيفية - نعوذ بالله من قول هذا عقابه.

ووراء هذه الطرق طرق آخر معقولة راجعة إلى لطيف الكلام ذكرناها في تصنيف لنا في هذه المسألة على انفراد، تركنا ذكرها هنا لئلا يطول. والله الموفق.

وأما الشبهات التي تعلقوا بها فنقول لهم: إن التسوية في الأجناس بين^(١) الشاهد والغائب ثابتة في العقول، مقدمة كلية صادقة مسلمة، غير أن ما ذكروا من المقدمة الثانية الجزئية، وهي أن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات مقدمة ممنوعة مجحودة وقع النزاع فيها^(٢) بين المتكلمين^(٣)، فذهب عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب^(٤) من متقدمي أهل السنة وأئمتهم في الكلام، وأبو العباس القلانسي من متكلمي أهل الحديث إلى أن كلام العباد من جنس الحروف والأصوات (وكلام الله ليس من^(٥) جنس الحروف والأصوات)^(٦)، فيلزمهما هذه الشبهة من

(١) لوحة ١٦٨ ط د.

(٢) لوحة ١١٥ ط ز.

(٣) على سبيل المثال فإن الأشعري يذكر أن المعتزلة اختلفوا في الكلام هل هو حروف أم لا على مقاتلين فرقتهم أن كلام الله سبحانه حروف وزعم آخرون أن كلام الله سبحانه ليس بحروف. راجع مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤٧.

(٤) سبق التعريف ص ٣٥.

(٥) لوحة ٧٨ و ط.

(٦) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

حيث الظاهر، غير أنهما يقولان إن الكلام في الشاهد وإن كان لا ينفصل عن الحروف والأصوات، ولكن ما كان كلاماً لأنه حرف أو صوت بل لأنه صفة متنافية للسكوت والآفة، وهؤلاء يثبتون أصداد الكلام من السكوت والآفات المانعة عنه في محل حصول الحروف والأصوات، وهو اللسان واللهوات والحلق والشفطان فكان عندهم الكلام هو المعنى المنافي للسكوت والآفة لا الصوت، وإن كان لا حصول لهذا المعنى في الشاهد إلا بالصوت، فكان اقتران الصوت على سبيل أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة، هذا كما أن العلم في الشاهد وإن كان لا يتصور حصوله إلا مقترناً بما هو من جنس الضمائر والاعتقادات، ولكن لما لم يكن علماً لأنه ضمير أو اعتقاد بل لأنه تبين المعلوم على ما هو به، أو صفة تصير الذات بها عالمة، أو معنى يتجلى له به المعلوم^(١) (على هو به)^(٢). أمكن إثبات في الغائب بدون الضمير والاعتقاد، فكذا هذا فإنما يجب التسوية بين الشاهد والغائب في حقائق المعاني والعلل دون الأوصاف الوجودية، فكان حل الشبهة على قول هؤلاء على هذا الوجه.

[اختيار للماتريدي في صفة الكلام]:

وقال الآخرون: الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو المعنى الذي يديره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ المترتبة من الحروف. إلى هذا ذهب ابن الراوندي^(٣) وأبو عيسى الوراق^(٤) وأبو الحسن الأشعري وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، وهو الصحيح المعول عليه. وهؤلاء يجعلون الخرس

(١) لوحة ١٦٩ و د.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) محمد بن هارون أبو عيسى الوراق توفي سنة ٢٤٧ هـ كان على مذهب المعتزلة ثم خلط

وعنه أخذ ابن الراوندي.

راجع الانتصار للخياط ص ١٠٨ ولسان الميزان لابن حجر ج ٥ ص ٤١٢.

والسكوت والآفات: الإمساك عن الفكرة، والسهو والآفة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من المعنى في النفس. ويقولون: إن هذه العبارات ليست بكلام وإجراؤها على اللسان ليس بتكلم^(١)، بل هي عبارات عن الكلام، والكلام هو ما تأتي بهذه الحروف، وهو المعنى القائم بالنفس غير أن هذه العبارات تسمى كلاما، لدلالاتها على الكلام ولأن الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم من المخلوقين إلا بها، فأطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم القدرة والعلم على آثارهما. ثم إن الدليل على أن الكلام ما بينا قول الله تعالى خبرا عن اليهود - لعنهم الله - ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾^(٢) أي يقولون في أنفسهم^(٣) لولا يعذبنا الله بما نقول لمحمد ﷺ من الشتم في تحيتنا^(٤) إياه. وقال تعالى: ﴿يُخَفُّونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ﴾^(٥) يعني من الكلام في قلوبهم، لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾^(٦) وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام: ﴿فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ. وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكِيدِينَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾^(٧) هو والله أعلم إنما قال هذا في نفسه والدليل عليه قول الأعور الشني^(٨).

ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه إذا هو أبدى ما يقول من الفم
أي أبدى من الفم ما يقول الفؤاد.

(١) لوحة ١١٦ وز.

(٢) سورة المجادلة - ٥٨ - الآية ٨.

(٣) د قلوبهم.

(٤) لوحة ١٦٩ ظ د.

(٥) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٥٤.

(٦) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٥٤.

(٧) سورة يوسف - ١٢ - الآية ٧٧.

(٨) هو بشر بن منقذ من الشعراء المجيدين عاش في خلافه على بن أبي طالب.

راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٤٩.

وقول الأخطل: (١)

إن (٢) الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وفي (٣) رواية: إن الكلام في الفؤاد.

ونظائر هذا في كلام العرب كثير. وفي القدر الذي أوردنا كفاية لمن ينصف ولا يكابر، والمعقول يدل على ذلك وهو أن الأصوات والحروف الجارية على اللسان ما جعل منها دليلا على المعاني الثابتة في النفوس يعد كلاما، وما لم يجعل منها دليلا عليها لم يعد كلاما، وكل عبارة أو لفظ حصل في محل لم يكن دليلا على ما في الضمير لم يتعلق به حكم وعد هديانا في نفسه، فدل أنها وضعت لإظهار الكلام لا أن تكون هي معتبرة لأنفسها.

ولا يقال إنما يذكرونه صفة العلم لا صفة الكلام لما مر بالدلائل أنه كلام، وليس من ضرورة كونه حاصلًا في محل العلم وهو القلب في الشاهد أن يكون علما (٤)، ألا ترى أن الإرادة في الشاهد صفة (٥) القلب وليس بعلم. وبالوقوف على هذه الجملة يعرف أننا ذكرنا من ادعائهم كون الكلام في الشاهد من جنس الحروف مقدمة كاذبة مجحودة، فكانت النتيجة الخارجة عنها كاذبة. والله الموفق.

[تصوير مسألة الكلام]:

ثم نشغل بتصوير المسألة بيننا وبين الخصوم في القرآن، ليتبين بذلك اندفاع أكثر أسئلتهم التي يموهون بها على الضعفة فنقول:

(١) هو غياث بن غوث كان شاعرا مداحا يتكسب بشعره راجع الأغاني للأصفهاني ج ٧ ص ١٦٩.

(٢) لوحة ٥٩ و ب.

(٣) لوحة ٧٨ ظ ط.

(٤) لوحة ١٧٠ و د.

(٥) لوحة ١١٦ ظ ز.

إن كلام الله تعالى صفة قائمة بذات الله تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة واحدة وهو أمر بما أمر به، نهى عما نهى عنه، خبر عما أخبر عنه، وهو صفة أزلية، ثم هذه العبارات العربية أو العبرية أو السوروية^(١)، عبارات عنه وهو يتأدى بها، وهذه العبارات حروف وأصوات وهي محدثة مخلوقة^(٢) في محلها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى، لها أبعاد وأجزاء، وأنصاف وأعشار وغير ذلك، وهي في أنفسها مختلفة، وكلام الله تعالى واحد ليس بمتجزئ ولا بمختلف، ولا بعربي ولا بعبري ولا بسريري كما أن ذات الله تعالى واحد ويسمى بتسميات كثيرة وبألسنة مختلفة، وتلك الألفاظ التي هي تسميات له متبعضة متجزئة، وذاته تعالى عن كل ذلك منزّه، لا يوصف بالتعدد ولا بالاختلاف ولا بالتجزئ والتبعض، فإذا قيل: الله تعالى. فهذه التسمية عربية، وله بكل لسان تسمية، ثم قولنا: الله، حروف وأصوات، وهي مخلوقة والهمزة منها ربعها وهي مع إحدى اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة^(٣) أرباعها وهي مع الهاء كلها. فكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى مع هذه الألفاظ الدالة عليه، والعبارات التي يتأدى هو بها هذا سبيله، وهذه الألفاظ تسمى قرآنا، وكلام الله، لتأدي كلام الله تعالى بها، وهي في أنفسها مخلوقة، والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق.

ومشاينا من أئمة سمرقند^(٤) الذين جمعوا بين علم الأصول والفروع، كانت عباراتهم في هذا أن يقولوا: القرآن كلام الله تعالى وصفته، وكلام الله غير مخلوق وكذا صفته، ولا يقولون على الإطلاق أن^(٥) القرآن غير^(٦) مخلوق، لئلا يسبق إلى

(١) احسب أنها السريانية وليست السوروية كما وردت في جميع النسخ.

(٢) خلافا للحنابلة الذين يقولون بقدّم اللفظ أيضا.

(٣) لوحة ١٧٠ ظ د.

(٤) سبق التعريف بها.

(٥) لوحة ١١٧ و ز.

(٦) ز ليس.

وهم السامع، أن هذه العبارات المترتبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة، كما يقوله الحنابلة، ويقولون: إن القرآن مكتوب في مصاحفنا، مقروء بالسنتنا، محفوظ في صدورنا، غير^(١) حال فيها، أي: الكتابة الدالة عليه في مصاحفنا، والقراءة الدالة عليه في السنتنا، وحفظ الألفاظ الدالة عليه في صدورنا لا ذاته. كما يقال: الله تعالى مذكور بالسنتنا، معبود في محاريبنا، وهو مكتوب على هذه الكاغدة. ولم يرد بذلك حلول ذاته في الألسنة والمحاريب والكاغدة، بل وجود ذكره وعبادته وكتابة العبارات الدالة على ذاته دون ذاته. فكذا هذا.

[رأي النسفي مختصراً]:

وجملة الجواب: أن هذه العبارات مخلوقة، وهي دلالات على المعاني اللغوية والأشخاص وأحوالها كشخص فرعون وغرقه وما تقوه به، ويوسف^(٢) وإخوته عليهم السلام وإقائهم إياه في الجب وغير ذلك. وهذا كله مخلوق وهي أيضاً دلالات على ذكر الله تعالى إياها وإخباره عنها، وأمره بما أمر، ونهيه عما نهى وذلك هو المعنى بكلامه وهو المتنازع فيه. هذا هو تلخيص المذهب. ثم المعتزلة لا يثبتون هذه الصفة القائمة بذات الله تعالى، لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم فكانت المسألة في الحقيقة عين^(٣) مسألة الصفات ثم اضطروا إذا لم يمكنهم إثبات صفة قائمة بالذات لتصير الألفاظ عبارات عنها تسوية بين الغائب والشاهد إلى جعل عين هذه الألفاظ والعبارات كلاماً^(٤) (من غير)^(٥) أن تكون هي دلالات على المعنى القائم بالذات، فخالفوا الشاهد ثم ادعوا علينا مخالفته، وارتكبوا المحال، فإن

(١) لوحة ٧٩ و ط.

(٢) لوحة ١٧١ و ط.

(٣) ز غير.

(٤) لوحة ٥٩ ظ ب.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

العبرة فقط لا تكون معتبرة إذا لم تكن دالة على معنى قائم بالنفس، وهم جعلوها معتبرة وهو خلاف المعقول. ألا ترى أن في الشاهد لو أجرى ذات صفة الأمر والنهي والخبر على اللسان وثبت لنا بالدليل الضروري أن ليس في نفس المجري معنى الأمر والنهي والخبر، وليست هذه الألفاظ بأداء لتلك المعاني ولا بعبارة عنها. أن ذلك لم يعد كلاماً ولا أمراً ولا نهياً ولا خبراً، ولا يعتقد وجوب ما يتناوله لفظة الأمر ولا حرمة ما يتناوله لفظة النهي ولا^(١) ثبوت ما يتناوله لفظة الخبر، فلو كان الأمر على ما زعمت المعتزلة، في استحالة قيام الكلام بالذات، ووجوب هذه الحروف والأصوات في^(٢) محل من غير أن يكون شيء منها دليلاً على صفة قائمة بذات الله تعالى وإيجاب حظرهما صفتيه، لم تكن هذه الحروف البتة كلاماً، ولا وجب بها شيء ولا حظر بها فعل وتعطلت الشرائع بأسرها فالقائل به منسلخ عن الدين، بل عن الأديان السماوية ويلتحق بالدهرية والمعتلة - والحمد لله الذي عصمنا عن الوقوع في مثله، بمنه وفضله.

[فرق بين الماتريدية والمعتزلة]:

وما شنع علينا بعض أغبيائهم، أنكم تقولون: لم ينزل القرآن على محمد عليه السلام لأن الصفة لا تزايل الموصوف. مردود عليهم، لأن جعفر بن حرب^(٣) وجعفر بن مبشر^(٤) والكعبي^(٥) يزعمون أن كلام الله في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه على حسب ما نقوله نحن، غير أنهم يقولون: إن هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ، ونحن نقول: هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

(١) لوحة ١١٧ ظ ز.

(٢) لوحة ١٧١ ظ د.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) سبق التعريف به.

وأما ما يقوله الإسكافي والجبائي وعامة المعتزلة: أن عين^(١) ما يقرأ واحد منا هو كلام الله تعالى وفعله فهو فاسد، لأن القارئ يقرأ باختياره وهو فعله حتى إنه يثاب عليه، فلو كان هذا فعل الله تعالى لكان فعلا لفاعلين، وكلاما لمتكلمين^(٢)، فصاروا بدعوتهم أنه فعل فاعلين مناقضين، لأنهم يزعمون أنه محال أن يكون فعل ما مفعول لفاعلين، ومقدور ما مقدور لقادرين، ولهذا أنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وبجعلهم إياه كلاما لمتكلمين صاروا خارجين عن إجماع العقلاء، لأن أحدا لم يستجز أن يكون كلام^(٣) واحد وصفا لمتكلمين يصيران به متكلمين، فأبطلوا بهذا ما جعلوه أصلا في مسألة خلق الأفعال، فإنهم يعدون كون شيء فعلا لفاعلين محالا قياسا على استحالة كون كلام، كلاما لمتكلمين، فإن قالوا: إن هذه القراءة الحاصلة من العبد بعد أن لم تكن بقرائته واختياره وقصده إلى تحصيله، ليس بفعل العبد وليس بكلام له، فقد سدوا على أنفسهم طرق إثبات الفعل للعباد، ووافقوا جهما^(٤) في الجبر مع عدهم ذلك كفرا محضا زائدا رتبته على رتبة تشبيه الله تعالى بخلقه على ما حكوا عن^(٥) أبي الهذيل العلاف رئيسهم أنه كان يقول: المجبرة شر من المشبهة.

وإن زعموا أنه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله تعالى، فقد تركوا مذهبهم. وقيل لهم: فكلام الله إذا ما هو؟ ولا سبيل لهم إلى إثباته وتصوره.

[رأي لأبي الحسين البصري]:

وأراد أبو الحسين البصري الانفصال عن هذا الكلام فزعم أن اللغة العربية تقتضي إضافة الكلام إلى أول من تكلم به على سبيل الحقيقة، ألا ترى أنا إذا سمعنا

(١) ط غير.

(٢) لوحة ٧٩ ط.

(٣) لوحة ١٧٢ و د.

(٤) هو جهم بن صفوان — وقد سبق التعريف به.

(٥) لوحة ١١٨ و ز.

كلام النبي ﷺ من بعض الرواة، قال أهل اللغة: إن^(١) هذا الكلام كلام النبي عليه السلام، فيضيفونه إلى أول من تكلم به، وكذلك إذا تلا الواحد منا القرآن وجب أن يقول: هذا كلام الله تعالى بمعنى أن الله تعالى أول من تكلم به والناس يتلونهم ويحتدون عليه^(٢). حكيت السؤال بلفظه ليعلموا مبلغ علم من هو عندهم وإرث علوم أسلافهم، والزائد على^(٣) من سبقه منهم، الواقف على ما غفل عنه سلفه لجودة قريحته وقوة خاطره وغزارة علمه.

[مناقشة البصري فيما قال:]

ثم من تأمل ما ألزمته عرف أن هذا ليس بانفصال عنه لما مر أن هذا لا يخلو من الأوجه الثلاثة على نحو ما قسّمنا وأبطلنا كل قسم. ثم اعتباره هذا بما اعتبر من كلام النبي عليه السلام، دليل أنه يعتقد أن هذا ليس بكلام الله تعالى، بل كلام الله تعالى وجد ثم تلاشى ككلام النبي عليه السلام لاستوائهما عنده في كونهما عرضين يستحيل عليهما البقاء، وبين المراد بقولهم: هو كلام الله تعالى أن الله تعالى هو الذي سبق إليه فتكلم بهذا اللفظ على هذا النظم ثم انعدم ذلك، فيتكلم المتكلم بمثل ذلك (لا يعين ذلك)^(٤) كما في كلام النبي^(٥) عليه السلام، وهذا هو الحكم في كل قصيدة وخطبة ورسالة أن المنشئ هو الذي تولى ذلك النظم^(٦) ثم ذهب وتلاشى وفنيت صفاته، ومن ينشد تلك القصيدة أو يقرأ تلك الخطبة والرسالة ينشد ويقرأ على ذلك النظم، فيكون متكلماً بمثل ما تكلم به الناظم الأول، لا أن

(١) د سقط.

(٢) بعد كلمة عليه — وردت العبارة التالية وقد رفعناها للهامش — قال الشيخ الإمام الأستاذ أبو المعين رحمه الله — والعبارة موجودة بجميع النسخ كتبها الناسخ أو الراوي عن أبي المعين كما هي عادة الكتابة في عصر النسفي.

(٣) لوحة ١٧٢ ظ د.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٦٠ و ب.

(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

يكون ذلك حقيقة كلام الناظم الأول بإجماع العقلاء باستحالة بقاء كلام الله تعالى، وكل كلام، (وبما قام من دليل) ^(١) استحالة ^(٢) القول ببقاء الأعراض.

وجاء من هذا أن قراءة القارئ ينبغي أن تكون عندهم مثل كلام الله تعالى لا عين كلامه.

ثم نقول للإسكافي والجبائي: إن كان القارئ إذا ^(٣) قرأ القرآن، فهذا كلام الله تعالى قام بهذا اللسان ^(٤)، ولو كتب في المصحف قام بذلك المصحف وهو مثل ومكتوب، وهو بعينه في أكثر من ألف ألف مصحف، وقائم بأكثر من ألف ألف لسان وهو شيء واحد، ويقرأ الإنسان بعدما لم يكن يقرأ فيوجب في لسانه، ويكتب في مصحف بعد أن لم يكن فيصير قائما به وهو بعينه في ألفي مصحف ببخارى وفي مثل ذلك بغيروان المغرب، وكذا في جميع ديار أمصار الإسلام وقراها، وهو بنفسه شيء متحد الذات ليس بمتعدد، ثم يوجد في مصحف يكتب الآن ولم يزد، ويعدم عن مصحف انعدم ولم ينتقص، وينعدم عن واحد مع وجوده في مصاحف أخرى، فلم يلزم الاستحالة، واتصافه بالوجود والعدم. فلا أصح إذا من مذهب السوفسطائية ولنا نظن أن مجنونا يرضى بنسبه مثل هذا القول إليه. رأيت لو أن قائلا قال: إن جميع ما اتصف من الأجسام بالسواد، اتصف بسواد واحد حل في المحال كلها، وكذا البياض وسائر الألوان، وكذا الحركات والسكنات، وكذا القدرة والإرادات، وكذا الجسم الواحد يوجد في حالة واحدة بالشرق والمغرب، وفي ألف ألف كورة ومكان. أفيلتفت ^(٥) إلى قوله ^(٦) ويضيع الوقت بالإصغاء إلى ما يخيله

(١) ز ولما قام من الدليل.

(٢) لوحة ١١٨ ط ز.

(٣) لوحة ١٧٣ ود.

(٤) لوحة ٨٠ وط.

(٥) ب، د فيلتفت — ط ز فتلفت وأحسب أن الصحيح ما أثبتناه.

(٦) ز قبله.

السوداء^(١) إليه أنه دليله؟ أم يعرض عن معارضته^(٢)، ويقضي عليه بأول الوهلة بالحماقة والوقاحة؟

فإن قال بالأول خالف العقلاء أجمع. وإن قال بالثاني قضى^(٣) على نفسه بما قضى به على هذا القائل.

وزعم الإسكافي في الفرق بين الكلام وبين الأجسام في جواز وجوده في مكانين وأكثر وامتنع ذلك في الأجسام، أن الكلام إذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته، وإنما يوجد لعله من العلل إما القراءة وإما الكتابة وإما الحفظ، فأينما وجدت إحدى هذه العلل فتوجب وجود الكلام. كما أن الجسم إذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته، ولكن بعله من الكون، فأينما^(٤) وجد كونه وجب أن يكون الجسم موجودا في ذلك المكان، لكن الجسم الواحد لا يجوز وجوده في مكانين في حالة واحدة، لأن لوجوده علة واحدة فقط وهو الكون، والكون في مكانين متضاد، فاستحالة وجود الجسم في مكانين لتضاد كونه، أما لوجود الكلام في أماكن فعمل ليست بمتضادة ويجوز اجتماعها، لأنه يجوز أن توجد القراءات في حالة واحدة مجتمعة، وكذا الكتابات، فلجواز وجود اجتماع^(٥) عللها في وقت واحد، جاز وجود الكلام في أماكن متفرقة في حالة واحدة.

فنقول في دفع هذه الشبهة - والله الموفق :-

ماذا تقول: أن القرآن هو عين قراءتنا أو غير قراءتنا يوجد بها في محلها وهو اللسان؟ فإن قال: القرآن هو عين قراءتنا. فقد أحال في جعلها علة لوجود

(١) ز السواد.

(٢) ز وناظرته.

(٣) لوحة ١٧٣ ظ د.

(٤) لوحة ١١٩ و ز.

(٥) ز سقط.

القرآن وهو نفسها، لأن الشيء لا يكون علة لوجود نفسه. وإن قال: القرآن غير قراءتنا. فقد ترك مذهبه، لأنه زعم أن هذا المسموع من قراءة القارئ هو القرآن، ولا يسمع (١) إلا (٢) صوت القارئ، فأما ما كانت (٣) القراءة علة لثبوته، فلا يسمع فإن جاز لك أن تقول: وجد عند (٤) قراءة القارئ في محل قراءته كلام، جاز لغيرك أن يدعي حدوث لون هناك أو رائحة أو طعم، وإذا كان ذلك باطلاً لتعذر الوقوف عليه فكذا ما تدعون. ثم نقول: إن كان القرآن غير قراءته وكتابته، ولم يكن قبل هذا في هذا المحل، ثم وجد عند وجود القراءة والكتابة، أوجد ابتداء بأن (٥) اخترعه الله تعالى في هذا المحل أم انتقل إلى هذا المحل من محل آخر؟ فإن قال: وجد ابتداء باختراع الله تعالى وتخليقه إياه فيه. فقد جعل فعل نفسه علة لوجود فعل الله تعالى والمعلول يثبت ضرورة بلا اختيار عند ثبوت العلة، فقد جعل للعبد قدرة (٦) إلى الله تعالى إلى الأفعال. وما فيه من الفساد لا يخفي على ذي عقل. والثاني أن القرآن عندهم كان قد حدث قبل هذا في الأمكنة الأخر، وحدث ما حدث مرة محال إلا بالإعادة، ولا إعادة إلا بعد العدم، ولم يكن القرآن انعدم. وإن قال بالانتقال فقد أحال، لأن ما لا بقاء له لا يتصور انتقاله، وقد بينا أن القول ببقاء الكلام الحادث محال على ما قررنا، ولأن الكلام (٧) عندهم حروف وأصوات، والقول ببقائه يبطل فائدة الكلام، فإن الحروف إذا بقيت وسمعها السامع جملة لا على سبيل الترادف في الوجود، لا يدري إذا سمع زيدا أنه زيد أو زدي أو بزد أو يزد أو دزي أو ديز.

(١) ز يتبع.

(٢) لوحة ١٧٤ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٨٠ ظ ط.

(٦) لوحة ٦٠ ظ ب.

(٧) لوحة ١١٩ ظ ز.

وهذا باطل. ولأن^(١) الانتقال من مكان إلى مكان من صفة الأجسام وهو مستحيل على الأعراض، لأن الانتقال عرض حادث فيما لم يكن منتقلا، والعرض غير قابل للعرض. ثم نقول له: هلا جوزت بغير^(٢) هذه العلة وجود الجسم في مكانين، فإن علة وجود الجسم هو الكون، ولا مضادة بين الكون في هذا المكان والكون في مكان آخر، لانعدام جريان المضادة عندكم في مقتضى الجنس كالسواد والبياض، فكذا بين كون وكون فيجوز وجوده في مكانين، وكذا يلزم هذا في كل عرض متعين السواد، فنقول: كان ينبغي أن يجوز وجود سواد في أمكنة كثيرة لأن وجوده في مكان، إما أن كان لا لعلّة كما يقول المتأخرون منكم، فيجوز وجوده في الثاني والثالث لا لعلّة وإما أن كان لكون هو ذاته، وذاته لا تختلف في حق الأمكنة، لانعدام علة الاختصاص وراء ذاته. واندفع كلامه. وبالله التوفيق.

وأما حل الشبهة الثانية أن الذات يستحيل أن يصير بصفة واحدة أمرا ناهيا، فوق ما يستحيل أن يكون بمعنى واحد عالما قادرا، والصفة الواحدة مستحيل كونها أمرا ونهيا فوق ما يستحيل أن تكون علما وقدرة، لثبوت التضاد بين الأمر والنهي وانعدام ذلك بين العلم والقدرة.

فنقول في حل ذلك - وبالله التوفيق :-

إن حل هذه الشبهة يفتقر^(٣) إلى^(٤) الوقوف على مقدمتين: إحداهما أن المتقابلات على أنواع منها الفينة والعدم، أعني بالفينة الوجود، فإن الوجود يقابل العدم، ولا تضاد بينهما، لأن العدم ليس بشيء والوجود ليس بمعنى وراء الموجود، والتضاد يجرى بين العرضيين، ومن خاصية هذا القبيل أن لا واسطة بينهما، ولا

(١) لوحة ١٧٤ ظ د.

(٢) ز بعين.

(٣) لوحة ١٧٥ و د.

(٤) ز علي.

يتصور اجتماع اللفظين فيما يخبر عنه باللفظين. والآخر المتضادان وهما عرضان يتتافيان عن محل وهما معنيان زائدان على الذات وقط لا يتصور^(١) اجتماعهما في محل كالسواد والبياض.

والثالث المتضايقان وهو ما يدور أحدهما على صاحبه من غير اقتضاء وصف^(٢) يقوم بهما، وقط لا يستحق الاسم ذات ما على الانفراد، كالأب والابن، ومن خاصية^(٣) هذا أن الوصف بهما لذات واحد بجهة واحدة محال كالوصف بالمتضادين ولا يستحيل بجهتين مختلفتين، فإن الإنسان يستحيل أن يكون (ابنا لأبيه وأبا لأبيه ولا يستحيل أن يكون)^(٤) ابنا لشخص آخر، ثم من الأشياء ما يجتمع فيه معنى المتضادات والمتضايقات على معنى أن الاتصاف لن يثبت بدون معنى قائم بالذات ولكن يثبت بالإضافة إلى الغير كالاتحاد والافتراق، ومن خاصيته أن يجوز اجتماع العرضين عند اختلاف الجهتين، ويستحيل عند اتحاد الجهتين، كالقرب والبعد والمجتمع والمفترق، فإن الذات الواحد يكون قريبا من شخص واحد، بعيدا عن شخص آخر، ويستحيل أن يكون قريبا ممن هو بعيد عنه. ومجتمعاً مع شخص مفارقاً غيره، ويستحيل أن^(٥) يكون مجتمعاً مع من هو مفارقه^(٦).

والمقدمة الثانية أن ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقول حصوله، يجب القول بثبوته عند قيام دليل ثبوته، وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد الإمكان، لا يتصور ثبوته ولا قيام دليل ثبوته.

وإذا عرفت المقدمتان نقول: لم يكن الكلام أمراً ولا نهياً باعتبار الذات

(١) لوحة ١٢٠ و ز.

(٢) ط، ز صفة.

(٣) لوحة ٨١ و ط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ١٧٥ ظ د.

(٦) لوحة ٦١ و ب.

كالسود والبياض والعلم والقدرة، بل كان الكلام أمرا باعتبار كونه دعاء إلى مباشرة الفعل، نهيا باعتبار كونه دعاء إلى الامتناع عن الفعل. وكل ما هو دعاء إلى الفعل كان دعاء إلى الامتناع عن ضده. وكل ما هو دعاء إلى الامتناع عن فعل كان أمرا بالامتناع ونهيا عن ذلك الفعل، فإذا كل أمر نهى، وكل نهى أمر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتباره أمرا ونهيا، فأما^(١) ما كان دعاء إلى فعل فإنه لا يكون دعاء إلى امتناع عنه. فكان كون شيء واحد أمرا ونهيا من جملة الواجبات عند اختلاف الفعلين وتضادهما، فإذا لا تضاد بين الأمر والنهي، بل الأمر إذا صادف فعلا، كان نهيا عن ضده، والنهي إذا صادف فعلا كان أمرا بضده، وكذلك الأمر دليل حسن المأمور به، والنهي دليل قبح المنهي عنه إذا صدر عن حكيم^(٢). والأمر متى ورد بشيء وكان نهيا عن ضده دل على حسن فيه وقبح في ضده، فكان بين مدلولي الأمر والنهي تضاد، وكان هو أمرا ونهيا باعتبار المتضادين اللذين كان أمرا بأحدهما نهيا عن الآخر. فمن ظن أن التضاد بينهما في ذاتيهما كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالحقائق.

وجاء من هذا أن الشيء يجوز أن يكون أمرا بشيء، نهيا عن غيره، ولا يجوز أن يكون أمرا^(٣) بما هو نهى عنه، كالأب مع الابن. وعرف أيضا أن بين مدلوليهما من الحسن والقبح تضادا. ثم نقول: إن الكلام في الشاهد قد يثبت باعتبار الاصطلاح، ثم لو أن رجلا اصطاح مع غلمانة أني إذا قلت: زيدا، كان هذا أمرا بالصوم ليشير بالنهار وأمرا بالفطر له بالليل، ونهيا له عن الخروج من الدار وإخبارا بدخول الأمير البلدة، وأمر السالم بالفطر بالنهار ونهيا له عن ركوب الفرس وأمرا بلزوم البيت واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية. ثم قال هذا

(١) ب، د سقط.

(٢) لوحة ١٢٠ ظ ز.

(٣) لوحة ١٧٦ و د.

الرجل: — زيد — فهم منه هذه الأشياء^(١) وكان أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا على^(٢) التفصيل الذي بينا، ولم يكن ذلك مستحيلا. فإذا قامت الدلالة على ثبوت كل كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة، واندفع ما ظنه الخصم شبهة. والله الموفق.

فيكون كلام الله تعالى أمرا بما أمر به في حق من أمر به في الوقت الذي أمر به، ونهيا عما نهى عنه على هذا التفصيل، وإخبارا عما أخبر، واستخبارا على الوجه الذي يليق به يظهر ذلك بهذه الصفات النطقية والعبارات الدالة.

ثم إن المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة، ثم يقولون: إن الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى (وإن كان هذا في الشاهد محالا وأبوا علينا هذا في الأمر والنهي)^(٣)، وإن كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا وهذا هو غاية الحيرة والجهل بالحقائق. وبالله العصمة.

وأما حل الشبهة الثالثة. وهي القول باستحالة الأمر والنهي في الأزل مع انعدام المكلفين استدلالا^(٤) بالشاهد على ما قرروا.

فهو أن يقال لهم: قد علمتم معاشر المعتزلة أن^(٥) التشنيع على الخصوم بشيء يرى المشنع عين ذلك الشيء^(٦) حكمة وصوابا خارجا عن عادات العقلاء، وهو يعد أفحش مناقضة وأشد انقطاع، وأنتم في هذا السؤال وإثارة هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لازمون هذه الطريقة، وبيان هذا: أن عندكم كان المنزل على

(١) لعل هذا يتمشى ويصح في عصرنا الحديث ويسمى بنظام كلمة السر أو الشفرة وهو الاتفاق على كلمات يفهمها جند القائد ولا يفهمها الأعداء حيث لو أطلقت الألفاظ كانت غامضة لدى الخصم حاملة لمعان كثيرة لدى أصحاب الشفرة.

(٢) لوحة ٨١ ظ ط.

(٣) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

(٤) لوحة ١٧٦ ظ د.

(٥) لوحة ١٢١ وز.

(٦) ز سقط.

النبي عليه السلام خطابا لمن يوجد من أهل الفعل إلى قيام الساعة عند البلوغ وإن كانوا معدومين (حال نزول)^(١) الخطاب، ولم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد، فكذا ما قلنا، ومن^(٢) لم يجعل لمن وجد بعد ذلك العصر مخاطبا بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي، أبطل^(٣) الشرائع وأخرج كل الخليفة بعد وفاة النبي ﷺ عن لوازم الأمر والنهي وأفلتهم عن ربة الخطاب والقول به كفر صراح.

ثم يقال لهم: إن كان هذا هكذا في الشاهد (فلم ينبغي أن يكون في الغائب هكذا؟ فلا بد من إثبات التسوية بين الشاهد)^(٤) والغائب ليتمكن الاستدلال وتعديّة الحكم إلى الغائب، أليس أن كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب (ولا يلزم مثله في الغائب)^(٥) فكذا فيما نحن فيه. ثم نكشف عن المعنى فنقول: إن الأصل أن وجود المحدث هو الذي يتعلق بالعلل والحكم، لا وجود القديم، إذ المحدث لم يكن ثم كان بتكوين غيره إياه فيتقصّى عن الحكمة التي لأجلها أحدثه^(٦) الصانع وأوجده. فأما ما كان لا ابتداء لوجوده وهو واجب الوجود لذاته، لم يكن وجوده متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي هو واجب الوجود. أليس أن من قال: لا حكمة في وجود صانع العالم سابقا على العالم سبقا لا نهاية له، يستحق وينسب إلى الغباوة والجهل لما مر من العلة، فكذا هذا.

ثم نقرر هذا الكلام فنقول: بأن كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب المتكلم فيطلب^(٧) لوجوده جهة الحكمة، فإن كان المخاطب حاضرا موجودا

(١) ب ظ كان يزول والصحيح ما أثبتنا من باقي النسخ.

(٢) د سق.

(٣) لوحة ٦١ ظ ب.

(٤) ط، ز سقط ما بين القوسين.

(٥) ب مكرر.

(٦) لوحة ١٧٧ و د.

(٧) ز فبطلت.

حصلت له العاقبة الحميدة (فصار حكمة، وإن كان معدوماً أو غائباً لم يتعلق به^(١))
 العاقبة الحميدة^(٢) فكان سفهاً. فأما كلام الله تعالى فهو أزلي واجب الوجود فلا
 يطلب لثبوته في الأزل حكمة كما في حق الذات. وهذا هو حل الشبهة الخامسة،
 أعني قولهم: إن التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة،
 والتكلم^(٣) بدون ذلك سفه، إن كان هذا هكذا في حق من أحدث كلامه، فأما في حق
 من كان كلامه أزلياً غير محدث وغير داخل تحت القدرة فلا. وإنما يستقيم هذان
 الكلامان أن لو كان كلامه محدثاً، وكان أحدثه قبل حدوث المخاطبين بأزمنة كثيرة،
 فيتوجه حينئذ هذا الإلزام، فيكون هذان الكلامان في الحقيقة متوجهين على المعتزلة،
 حيث زعموا أنه تعالى أحدث كلامه في عصر النبي ﷺ خطاباً لمن^(٤) في عصرنا
 ولمن يوجد إلى قيام الساعة، فأما علينا فلا.

وجواب آخر: أن ما خلا عن العاقبة الحميدة فهو سفه، وما لم يخل عنها فهو
 ليس بسفه، هذا هو الفصل بين السفه والحكمة عندنا، ثم الكلام المحدث مستحيل
 البقاء فإذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب أو غيبته ينعدم لاستحالة بقاءه،
 ولا يبقى إلى وقت وجود المخاطب لتتعلق به العاقبة الحميدة، بل خلا عنها، فكان
 سفهاً. فأما كلام الله تعالى فهو أزلي فكل أزلي، مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى
 إلى وقت وجود المخاطبين، فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفهاً، ولهذا لم
 يكن الخطاب المنزل^(٥) على النبي عليه السلام سفهاً وإن كان خطاباً لمن يوجد إلى
 قيام الساعة لبقائه إلى قيام الساعة، وهذا الإلزام على القائلين منهم ببقاء ذلك الكلام،
 فأما المنكرون لبقائه، وقد بينا فساد ذلك بحمد الله غير مرة وتبين بالوقوف على هذه

(١) لوحة ٨٢ و ط.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ١٢١ ظ ز.

(٤) لوحة ١٧٧ ظ د.

(٥) ب المشترك وهو خطأ.

الجملة دهاء هذه الشبهة، وعدول^(١) المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط صحة الاستدلال بالشاهد على الغائب. والله ولي التوفيق.

وأما حل الشبهة الرابعة وهي أن الإخبار في الأزل عن عصيان آدم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(٢) وعن قول إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾^(٣) وعن إلقاء موسى عليه السلام العصا بقوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ﴾^(٤) وإيرائه فرعون الآية بقوله تعالى: ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾^(٥) وعن وجود أفعال كثيرة من فرعون بقوله تعالى: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَى﴾^(٦) ثم أدبر يسع^(٧) فحشر فنادى^(٨) فقال أنا ربكم الأعلى^(٩) في نظائر^(١٠) لها كثيرة قبل وجود هذه الأفعال، يكون كذبا إذ كل ذلك إخبار عن الماضي، وهذه^(١١) الأفعال قبل وجودها ما كانت ماضية، والكذب على الله تعالى محال.

فهو أن يقال: ليس أن المروي على طريق الاستقاضة ثابت عن النبي ﷺ أنه قال "أشراط الساعة منعت العراق قفيزها"^(١٢) ودرهمها، ومنعت الشام إردبها"^(١٣) ولم يوجد بعد. وقال عليه السلام هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة.

(١) ب وعدل.

(٢) سورة طه - ٢٠ - الآية ١٢١.

(٣) سورة إبراهيم - ١٤ - الآية ٣٥.

(٤) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٠٧.

(٥) سورة النازعات - ٧٩ - الآية ٢٠.

(٦) سورة النازعات - ٧٩ - الآية ٢١ - ٢٤.

(٧) لوحة ١٧٨ و د.

(٨) لوحة ١٢٢ و ز.

(٩) القفيز هو مكيال وجمعه أقفزة. راجع المصباح المنير - ز نغيرها.

(١٠) ذكره مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر إردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأت وعدتم من حيث بدأت، وعدتم من حيث بدأت" شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه..

أكاذب هو عليه السلام أم^(١) صادق؟ (فإن قال: هو صادق)^(٢)، فقد أبطل احتجاجة ووقع فيما عاب، وإن قال: هو كاذب فقد كفر، وإن قال: هو صادق لأن ثبوت ذلك قد تقرر في علمه كما يتقرر ثبوت ما وقع فإذا قال: منعت. قيل فاقبل منا هذا القدر^(٣).

ثم يقال له: أليس أن الكذب كما يتحقق في الإخبار عن الماضي بأن كان إخبارا عن المخبر لا على ما هو به، يتحقق في المستقبل أيضا إذا كان إخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على أصلكم، حتى نسبتم القائلين بجواز عفو الله عن من مات من أصحاب الكبائر قبل التوبة إلى القول بتكذيب الله تعالى. فلا بد من بلى، فيقال: أليس أن الله تعالى قال: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ آبَائِهِمْ أَفَأَسْرِ بِكُمْ فَأَكُونُوا مِنَ الْمُخَلَّفِينَ﴾^(٤) فلا بد^(٥) من بلى. قيل: أليس أن هذا قد مضى لأن المخلفين من الأعراب قد انقرضوا؟ فلما^(٦) كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا قبل الدعاء، كان هذا إخبارا عن المخبر لا على ما هو به، يدل عليه أن بعض أهل التأويل قال: المراد من الآية دعاؤهم إلى قتال بني حنيفة^(٧). وقال بعضهم: المراد منه، دعاؤهم إلى قتال أهل فارس، وقد دعوا إلى كل واحد منهما ومضى ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(٨) قد مضى. وكذا قوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّئَاتُ﴾^(٩) قد مضى ذلك ولا وجود لشيء من ذلك في

(١) لوحة ٦٢ و ب — لوحة ٨٢ ط.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ط العذر.

(٤) سورة الفتح ٤٨ — الآية ١٦.

(٥) لوحة ١٧٨ ط.

(٦) ز فلو.

(٧) بنو حنيفة بطن من بكر بن وائل — كانت منازلهم اليمامة، ومنهم مدعي النبوة في عهد

أبي بكر الصديق، مسيلمة الكذاب. راجع الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٧٤.

(٨) سورة الفتح — ٤٨ — الآية ٢٧.

(٩) سورة الروم — ٣٠ — الآية ٣.

المستقبل بعد مضي هذه الحوادث. فإن قالوا: نعم كل ذلك قد مضى. قيل: أكذب هذه الآيات أم لا؟ فإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم. وإن قالوا: نعم. كفروا.

ثم ^(١) الجواب البرهاني أن يقال: إن ^(٢) إخبار الله تعالى إخبار عن المخبرات بأحوالهم وأوصافها، فإذا لم يوجد مخبره وجب علينا القول بأنه خبر عنه أنه يكون وإذا وجد مخبره، وجب القول إنه خبر أنه ثابت، وإذا انعدم ومضى وجب القول إنه خبر عنه أنه كان والتغير على المخبر عنه لا على الخبر دليله ما تلونا من الآيات. وكذا علمه تعالى بالمعلومات، فإن علم الله تعالى بوجود آدم عليه السلام قبل وجوده علم بأنه يوجد، وبعدما وجد علم بأنه موجود، وبعد انقراضه علم بأنه كان، وكذا في كل موجود على التغير ولا تغير على العلم عندنا، ولا على الذات الذي علم به عند المعتزلة، إنما التغير على المعلوم فكذا في الخبر، ونظيره ^(٣) في المشاهدات الأسطوانة المنصوبة إذا توجه إليها إنسان كانت قدماه، وإذا حول ظهره إليها كانت خلفه، وإذا حول يمينه إليها كانت عن يمينه، وإذا حول يساره إليها كانت عن يساره، ولا تغير عليها إنما التغير على هذا الإنسان. فكذا فيما نحن فيه.

وقد مر حل الشبهة الخامسة في حل الشبهة الثالثة، وحل الشبهة السادسة

في حل الشبهة الأولى (وقد نقصينا عن حل الشبهة العقلية بحمد الله تعالى) ^(٤).

[الرد على الشبهة السمعية]:

فأما حل الشبهة السمعية فنقول: لا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا

عَرَبِيًّا﴾ ^(٥) لأن معناه والله أعلم، جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وأفهمنا المراد به

(١) لوحة ١٢٢ ظ.ز.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ١٧٩ و.د.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) سورة الزخرف — ٤٣ — الآية ٣.

وأحكامه باللسان العربي. ثم إن أهل اللغة: قالوا: إذا تعدى الجعل إلى مفعول واحد كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ ^(١) ﴿وَجَعَلَ﴾ ^(٢) الْفَلَائِتِ وَالنُّورَ ^(٣) وإذا تعدى إلى المفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية. قال الله تعالى - خبرا عن الكفرة - : ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنِئَاءً﴾ ^(٤) والمراد منه التسمية لا التخليق. وكذا في قوله: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْفَرَمانَ عِزِينَ﴾ ^(٥) المراد منه التسمية لا التخليق، وفي هذه الآية تتعدى إلى مفعولين.

والمراد من قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾ ^(٦) يحتمل أن الذكر هو الرسول ﷺ على ما قال: ﴿ذِكْرًا﴾ ^(٧) ﴿رَسُولًا﴾ ^(٨) فيكون تأويله ما يأتيهم من رسول محدث (إلا استمعوه أي) ^(٩) (سمعوا قوله) ^(١٠) ويحتمل أن يكون المزداد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي ﷺ (وهذا لأنهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمون ويفخمون شأنه، ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم، لا أن يكون في نفسه حديثا، كمن له غلام فاشترى آخر قد يقول: ادعوا غلامي الحديث وإن كان أكبر سنا من الأول، على أن صرف هذه الآيات إلى هذه العبارات المحدثه ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل ^(١١)).

(١) لوحة ٨٣ و ط.

(٢) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١.

(٣) سورة الزخرف - ٤٣ - الآية ١٩.

(٤) سورة الحجر - ١٥ - الآية ٩١.

(٥) سورة الأنبياء - ٢١ - الآية ٢.

(٦) لوحة ١٢٣ و ز.

(٧) سورة الطلاق - ٦٥ - الآية ١٠ - ١١.

(٨) لوحة ١٧٩ ظ د.

(٩) ب ما بين القوسين سقط.

(١٠) د ما بين القوسين سقط.

(١١) ز سقط.

وتأويل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾^(١)، (٢) أي: عقابه وانتقامه. كما

قال الشاعر:

فقلت لها أمري إلى الله كله وإنني إليه في الإياب لراجع

أي: شئوني وأفعالي، ولم يرد به أمره الذي هو كلامه. والله الموفق.

٢ - [القرآن كصفة لله تعالى غير مخلوق]^(٣):

وعرف بهذه الدلائل أن القرآن غير مخلوق، وأعني به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام.

وما يدعيه المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا، ومساعدتنا إياهم على ذلك تغنيهم عن إقامة الدليل عليه. وبمعرفة حقيقة المذهب يتبين أنهم يتكلمون في المسألة في غير محال النزاع، وإنما ذلك دليل لهم على الحنابلة القائلين: إن كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة، وأنه حال في الألسنة والمصاحف والصدور وأنه مع هذا غير مخلوق. وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة، وهذا هذيان^(٤) ظاهر.

٣ - [قول من يتوقف قول باطل]^(٥):

وبالوقوف على هذا أيضا عرف بطلان قول من يتوقف في القرآن فيقول: القرآن كلام الله ولا يزيد^(٦) على هذا، فلا يقول: إنه مخلوق أو غير مخلوق (وهذا القول منسوب إلى عبد الله التلجي)^(٧) ويقول: أقول بالمتفق عليه، وهو أن القرآن كلام الله، وأتوقف عند الاختلاف فلا أقول مخلوق أو غير مخلوق، وذلك لأننا أقمنا

(١) لوحة ٦٢ ظ ب.

(٢) سورة الأحزاب - ٣٣ - الآية ٣٧.

(٣) من وضع المحقق.

(٤) لوحة ١٨٠ و د.

(٥) العنوان من وضع المحقق.

(٦) ب، د ولا يزعمون - وقد كتبنا عبارة باقي النسخ لسلامة السياق.

(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا، وإبطال قول خصومنا، والتوقف عند قيام الدليل خطأ، وإنما ذلك من موجبات^(١) تعارض الأدلة، ولا تعارض بحمد الله لما بينا من صحة دلائلنا، وبطلان دلائل خصومنا، إلا أن يتوقف لاشتباه مراد السائل، أنه يريد به الصفة القائمة بالذات أم هذه العبارات المؤدية، فحينئذ يكون التوقف صحيحا إذا لحق على كل أحد أن لا يجيب لأحد يسأله عن كلام متوجه (إلى جهتين إلا بعد التأمل والتفحص أن مراد السائل أيهما فيخبره عنه)^(٢)

والذي يدل على بطلان القول بالتوقف أنه لا بد من أن يعلم أنه متكلم بكلام^(٣) قائم به هو صفته لا هو ولا غيره ولا يكون مخلوقا أو هو متكلم بكلام هو غيره فيكون مخلوقا. ولو قال: أنا لا أعلم بذلك. فيكون وقفا عن الجهل، وحق مثله التعلم لأنه لا دليل دفعه إلى ذلك ليتكلم فيه إنما هو الجهل. والله موفق.

٤ — [هل يجوز القول بأن العبارات حكاية عن كلام الله^(٤)]:

ثم إذا ثبت أن كلام الله تعالى صفته القائمة به وأن هذه الحروف عبارات عنها، فبعد ذلك اختلفوا أن إطلاق^(٥) لفظة الحكاية، هل يجوز عليها فيقال: هذه^(٦) العبارات حكاية عن كلام الله تعالى.

فكان الأوائل من أصحابنا يذهبون إلى القول بجواز ذلك، ويقولون: إن لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء، وامتنع الأشعري وأبو العباس القلانسي عن إطلاق لفظة الحكاية، لما فيها من إيهام المشابهة.

(١) لوحة ١٢٣ ظ ز.

(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٨٣ ظ ط.

(٤) العنوان من وضع المحقق.

(٥) ز سقط

(٦) لوحة ١٨٠ ظ د.

والمعتزلة يوردون على أصحابنا سؤالاً فيقولون: هذه الألفاظ حكاية عن كلامه، والحكاية تقتضي المماثلة وهذه الألفاظ والعبارات محدثة فكذلك المحكي عنه. أو يقال: إن هذه الألفاظ لما كانت من جنس الحروف والأصوات كان المحكي عنه هكذا.

فيقال لهم: من منع من أصحابنا إطلاق لفظة الحكاية وهم المتأخرون الآخذون بالجزم فلا سؤال عليهم. ومن أجاز الإطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول: الحكاية لا تقتضي المماثلة ولا تقتضي إلا ما تقتضيه الإخبار والعبارة والأداء. **يحققه:** أن الترجمان يعبر بعبارة سوى الأولى، وبلسان سوى الأول، وتسمى حكاية ولا مشابهة بين الحكاية والمحكي، يدل عليه أن من أخبر عن كلام غيره، يقال: حكي كلامه، ولا يقال حاكى فلان فلانا إلا إذا أتى بمثل حركاته ونغمته قصداً منه للتشبه به، وبدون ذلك لا يقال حكي (إنما يقال: حكي)^(١) عنه، ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة كالمحاكاة لما امتنعوا عن ذلك. والحاصل: أن أصحابنا يأبون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى، وبين هذه العبارات^(٢) واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغة، فإن ثبت أنها تقتضي المماثلة امتنع الكل، وإن ثبت أنها لا تقتضي المماثلة جوز الكل الإطلاق، فإذا هذا اختلاف^(٣) العبارة دون المعنى، ولا عبرة له، والاحتياط الامتناع عند وقوع الاختلاف، ولهذا يختار ذو الاحتياط من مشايخنا أن يقولوا: قال الله تعالى خبراً عن فلان، ولا يقولون: حكاية فلان^(٤): وبالله التوفيق.

٥ - [كلام عن المسموع]:

(١) ز مابين القوسين سقط.

(٢) لوحة ١٨١ و د.

(٣) لوحة ١٢٤ و ز - خلاف.

(٤) راجع قولهم بالحكاية والمحكي - المغني ج ٧ ص ١٨٧ - ٢٠٧ للقاضي عبد الجبار.

اختلف الناس في المسموع، حكى عن عبد الله بن سعيد القطان^(١) أن^(٢) المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام، وذات ذي الصوت لا الصوت جريا منه على أصله إذ شيئا من الأعراض والصفات لا تعرف بالحواس^(٣)، ولهذا لم يعد نفاة الأعراض من جملة منكري المحسوسات، فعلى هذا أن من سمع كلام الله فقد سمع ذاته، فيكون ذاته مسموعا، وهذا قريب من إنكار الحقائق، لأن كون الصوت مسموعا حقيقة، وهو أيضا دعوى ما يعرف بطلانه بالبداية، فإن هذا يقتضي أن من سمع كلام الله عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال.

ومنهم^(٤) من قال: كل موجود يصح أن يسمع وهو المحكي عن الأشعري جريا على أصله أن كل موجود يصح أن يرى^(٥). ومنهم من قال: المسموع شيان الصوت والكلام^(٦)، وكل سامع القرآن من قارئ القرآن يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى قال الله تعالى: ﴿وَلَا أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجَرُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَمَ﴾^(٧)

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ٦٣ و ب.

(٣) يقول عبد الله بن سعيد القطان: إن ما نسمع التاليين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل وإن موسى عليه السلام سمع الله متكلمًا بكلامه، وإن معنى قوله تعالى: ﴿فَأَجَرُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَمَ اللَّهِ﴾ أي حتى يفهم كلام الله ويحتمل حتى يسمع التاليين يتلونه.

راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٢٣٣.

(٤) لوحة ٨٤ و ط.

(٥) يقول أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة ص ٣٢ القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة مثلوا بألسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال عز وجل: ﴿فَأَجَرُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَمَ اللَّهِ﴾ ويذكر شيخ زاده في نظم الفرائد ص ١٥ - ١٦ أن أبا الحسن الأشعري يجوز سماع كلام الله النفسي وذلك بناء على أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية والكلام النفسي موجود فيجوز سماعه.

ويضيف الجويني في كتابه الإرشاد ص ١٣٣ أن كلام الله تعالى مسموع والسماع لفظة محتملة لا يتحد معناها ولا ينفرد مقتضاها. فقد يراد بها الإدراك أو الفهم أو الإحاطة أو الطاعة أو الاتقياد أو الإجابة والسمع بمعنى الإدراك مشهور وبمعنى العلم الفهم شائع مذكور.

(٦) أي صوت القارئ وكلام الله تعالى.

(٧) لوحة ١٨١ ظ د.

﴿١﴾، وقال تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ (٢) وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت وقراءة. وإلى هذا القول ذهب أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (٣) الأصبهاني من جملة الأشعرية قال: وإلى هذا أشار الأشعري حيث قال: سمع موسى عليه السلام ربه متكلما، وظاهر هذا يقتضي أنه سمع كلام ربه كما يقال: وجدت أباك عالما وأخاك عاقلا، أي: وجدت علم أبيك وعقل أخيك قال تعالى: ﴿لَوْ جَدُّوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (٤) وقال تعالى: ﴿ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهُ يَجِدُ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (٥) أي: يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة، ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار (٦).

وقد أشار الشيخ أبو منصور الماتريدي في أول مسألة الصفات من كتاب التوحيد إلى جواز سماع ما وراء الصوت فإنه قال: العلم بالأصوات وخفيات الضمير يسمى سمعا. وخفيات الضمير هي الكلام في الشاهد عنده، فجوز سماع ما ليس بصوت إلا أنه لا يقول إنه يسمع كلام الله عند سماع قراءة القارئ إنما قال ذلك ابن فورك، وهذا القول أيضا (٧) مما لا تعويل عليه، إذ لو سمع عند قراءة القارئ كلام الله من الله لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس، ولما أنكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته يعد سماعهم إياه، ولو أنكروا لنسبوا إلى العناد والمكابرة.

وقال أبو العباس القلانسي (٨): كلام الله تعالى مسموع من الله تعالى، وهو

(١) سورة التوبة - ٩ - الآية ٦.

(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية ٧٥.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سورة النساء - ٤ - الآية ٦٤.

(٥) سورة النساء - ٤ - الآية ١١٠.

(٦) راجع قول ابن فورك في الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤٤ حيث يقول: إن المسموع عند قراءة القارئ شيئان أحدهما صوت القارئ والثاني كلام الله تعالى.

(٧) أي قول بن فورك في أن المسموع صوت القارئ وكلام الله.

(٨) سبق التعريف به.

يأبى وقوع^(١) الحس على شيء من الأعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان وجوزوا وقوع السمع على كلام الله تعالى.

ومنهم من قال: إن كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية بل سمع صوت القارئ فحسب، ولكن من الجائز أن يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور^(٢) ومحمد ﷺ ليلة المعراج على طريقة الكرامة، وقد يسمع المؤمنون ذلك أيضا في الآخرة. وإليه يذهب أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي^(٣) من جملة الأشعرية^(٤).

ومنهم من قال: إن كلام الله لا يسمع بوجه من الوجوه، إذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما، ويستحيل إضافة كونه مسموعا إلى غير الصوت، فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول، وهو مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدي نص عليه في كتاب التوحيد في آخر مسألة القرآن وقال: إن سماع الكلام ليس إلا سماع صوت دال عليه، وذكر في كتاب التأويلات أن موسى عليه السلام سمع^(٥) صوتا دالا على كلام الله تعالى، وكان اختصاصه أن الله تعالى أفهمه كلامه بإسماعه صوتا تولى تخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت مكتسبا لأحد من الخلق، إكراما منه إياه، وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى. ذكر نحو هذا. ذكرته^(٦) لا بعبارة.

(١) لوحة ١٨٢ و د.

(٢) مكان في شبه جزيرة سيناء.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) راجع قول الباقلائي في كتاب الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤٤.

(٥) لوحة ٨٤ ظ ط.

(٦) لوحة ١٨٢ ظ د.

وذهب بعده إلى هذا القول أبو إسحاق^(١) الأسفرائيني^(٢) من جملة الأشعرية وذكر بعض الأشعرية أن أبا إسحاق أول من ذهب إلى هذا القول من متكلمي أهل الحديث^(٣). ولم يرض أبو إسحاق باختياره هذا المذهب حتى^(٤) ادعى أن جميع من تقدمه من متكلمي أهل الحديث على هذا، واتفقوا على أن لا يمكن سماع ما ليس بصوت^(٥) إلا أن اختلافهم في العبارة.

فمنهم من اعتبر حقيقة السماع فقال: لا يسمع إلا الصوت، ومنهم من قال: لما سمع الصوت صار ما علم بعده ما دل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوماً، فلما صار ذلك معلوماً بحاسة السمع بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً، فإذاً هذا منهم اختلاف في التسمية لا في الحقيقة. وذكر^(٦) هذا في كتابه المسمى بترتيب المذهب. حكى^(٧) لا بلفظه^(٨).

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ١٢٥ و ز.

(٣) بعد أهل الحديث وردت العبارة التالية: قال الشيخ الإمام الأستاذ أبو المعين النسفي - رحمه الله - وقد رفعناها للهامش.

(٤) لوحة ٦٣ ظ ب.

(٥) ويذكر أبو منصور الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢٩ ظ ما يؤيد ما ذكره في التأويلات يقول:

فإن قال قائل هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: "وكلم الله موسى تكليماً"؟ قيل: أسمعاه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه فهو أسمعاه ما ليس بمخلوق. - أي أسمعاه كلامه القديم وهو ما ليس بمخلوق بعبارات وحروف مخلوقة.

وراجع أيضاً الروضة البهية لأبي غنبة ص ٤٤ - ٤٥.

(٦) أي ذكر أبو إسحاق الأسفرائيني.

(٧) الحاكي هو النسفي.

(٨) راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٧ - ٣٠.

انظر كلام المعتزلة في خلق القرآن وردودهم على باقي الفرق الإسلامية - شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٢٧ - ٥٦٥ وراجع لعبد الجبار أيضاً المغني ج ٧ خلق القرآن طبعة ١٣٨٠ هـ وراجع للمع لأبي الحسن الأشعري ص ٣٣ - ٤٦ والاقتصاد في الاعتقاد للفرالي ص ٤٨ - ٥٤ طبعة ١٣٢٧ هـ وغاية المرام في علم الكلام للأمدي ص ٨٨ - ١٢٠ طبعة ١٣٩١ هـ والمواقف للإيجي ص ٢٩٣ - ٢٩٦ طبعة ١٣٥٧ هـ والبداية من الكفاية في

الفصل الثالث

الكلام في أن التكوين غير المكوّن وأنه ^(١)أزلي غير محدث ولا حادث ^(٢)

[تعريف التكوين]:

اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع، أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاء لآثار أسلافنا - رحمهم الله في ذلك.

[مقدمة كاذبة للخصوم]:

الهداية للصابوني ص ٦٠ - ٦٦ طبعة ١٩٦٩م والمسامرة لابن أبي شريف على المسامرة لابن الهمام ص ٦٩ - ٨٤ والتمهيد للنسفي اللوحتان ٧ - ٨ و ظ. ونظم القراند للشيخ زاده ص ١١ - ١٧ طبعة ١٣١٧ وراجع شرح الطحاوية ص ٩٧ - ١١٨ طبعة ١٣٤٩ وفيه يحدد الشارح الأقوال في كلام الله في تسعة أقوال - الأول هو ما يفيض على النفوس من المعاني إما من العقل الفعال أو من غيره وهو قول الصابئة والمتفلسفة. الثاني أنه مخلوق وهو قول المعتزلة. الثالث أنه معنى واحد قائم بذات الله وهو قول ابن كلاب والأشعري. والرابع أنه حروف وأصوات أزلية وهو قول بعض أهل الحديث. الخامس حروف وأصوات تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلماً وهو قول الكرامية. السادس أن كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته ويميل إليه الرازي. السابع أن كلامه يتضمن معنى قائماً بذاته وهو ما خلقه في غيره وهو قول الماتريدي. الثامن أنه مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات وهو قول الجويني. التاسع أنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً وهو المأثور عن أئمة الحديث والسنة وهو قول الطحاوي.

(١) ط، ظ فإنه.

(٢) ط، ز وردت العبارة التالية بعد العنوان وقد رفعناها للهامش. قال الشيخ الإمام الأجل أبو

المعين النسفي ؑ.

فنقول: أطبق^(١) أهل الباطن على مقدمة كاذبة وهي أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم العالم، وقد قامت الدلالة على حدوثه، فكان القول بما^(٢) يؤدي إلى قدمه باطلا، فكان القول بقدم التكوين باطلا.

ثم إن المعتزلة بأسرهم، والنجارية^(٣) بأجمعهم^(٤)، يرون قيام صفة ما أي صفة كانت بذات القديم محالا^(٥) فقالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى ثم إنهم تفرقوا فيما بينهم، واختلفوا اختلافا فاحشا، فذهب عامة المعتزلة والنجارية ومتكلمو أهل الحديث كالكلابية والأشعرية والقالنسية. أن التكوين ليس بمعنى غير المكوّن، بل هو عين المكوّن أي شيء كان المكوّن^(٦).

وذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر^(٧) ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الراوندي وهشام بن الحكم والكرامية^(٨) بأجمعهم، أن التكوين معنى وراء المكون. غير أن هؤلاء كلهم، يقولون: هو غير المكون، وهشام بن الحكم يقول: لا هو المكون ولا غيره. وإنما نشأ الاختلاف بينهم لأن هشاما يقول: التكوين صفة والصفة عنده لا توصف فلم يصف التكوين بأنه غير المكون.

(١) أي اجتمع يقال أطبقوا على الأمر أي اجتمعوا عليه متوافقين.

راجع المصباح المنير.

(٢) لوحة ١٨٣ ود.

(٣) سبق التعريف بهم.

(٤) ط، ز - وجميع متكلمي أهل الحديث كالكلابية والأشعرية - زائدة.

(٥) وذلك لأن من أصلهم أن الله عالم بذاته قادر بذاته إلخ وليست هناك صفة مستقلة عن الذات.

(٦) ويرد أبو عذبة على هذا الكلام فيقول: التكوين له معنيان أحدهما الصفة النفسية التي هي

مبدأ الإيجاد بالفعل. والثاني التكوين بالفعل وهو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكون

فهو نسبة بين المكون والمكون والذي تقول الماتريدية بقدمه إنما هو الصفة لا التعلق.

راجع الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤١. وراجع كلام القائلين بأن التكوين عين المكون -

في شرح مطالع الأنظار لأبي النشاء شمس الدين الأصبهاني ص ١٨٤ - ١٨٥ ونظم الفرائد

لشيخ زاده ص ١٧ - ١٨.

(٧) لوحة ١٢٥ ط ز.

(٨) سبق التعريف بكل الفرق والأعلام المذكورة.

وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة، فوصفوا التكوين بأنه غير المكون. ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين. فزعم ابن الراوندي أنه قائم لا في محل، وما روي عن بشر بن (١) المعتمر أنه كان يقول: أن التكوين قبل المكون إذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل فوجب أن يكون التكوين قائما لا في محل عنده أيضا كما هو مذهب ابن الراوندي. وما روي عن أبي الهذيل أن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه يوجب أن يقوم (٢) بالمكون. وقد روي عن بعض أهل المقالات أنه كان يقول: إن جميع كلام الله حادث في محل، إلا خطاب كن، فإنه حادث لا في محل (٣). يوجب أن يكون التكوين عنده أيضا حادثا لا في محل، إذ التكوين عنده ليس إلا خطاب "كن".

وزعمت الكرامية بأسرهم أن التكوين حادث قائم بذات الله تعالى وأن ذاته محل الحوادث. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا — ولم أقف على مذهب هشام في هذا أنه حادث لا في محل أم في ذات الله تعالى (٤).

ثم إن هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى وراء المكون. يقولون: حدث هو لا بإحداث الله تعالى، ويقولون: إنه حادث وليس بمحدث إذ المحدث ما تعلق وجوه بالإحداث، وهو لم يتعلق حدوثه بالإحداث، وقال معمر: إن التكوين حدث بتكوين ثان، والثاني بتكوين ثالث، والثالث برابع كذا إلى ما لا يتناهى.

[التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى]:

(١) لوحة ٨٥ و ط.

(٢) لوحة ١٨٣ ظ د.

(٣) ينسب البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٠٨ إلى أبي الهذيل العلاف.

(٤) راجع الآراء السابقة في مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٤٨ - ٥٠.

وراجع رأي الكرامية في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٤.

وقال أهل الحق^(١): إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، فكان التكوين أزليا والمكون حادثا، كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثا، وكذا الإرادة والمراد فيكون التكوين لكل مكون (تكويناً له)^(٢) لوقت وجوده كإرادة وجود كل موجود يكون إرادة لوجوده لوقت وجوده.

[هل كان في الأزل خالفاً]:

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين، أن الله تعالى هل كان في الأزل خالفاً رازقاً مصوراً^(٣) محيياً ومميتاً أم لا؟ فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث أنه^(٤) ما كان خالفاً حتى حدث المخلوق، وكذا في سائر الصفات.

وقال أبو الهذيل العلاف: إنه كان في الأزل خالفاً بمعنى أنه سيخلق. وقالت الكرامية: إنه كان في الأزل خالفاً بالخالقية رازقاً بالرازقية، وكذا في سائر الصفات ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق^(٥).

وقال أصحابنا: إنه كان خالفاً لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الأزل، كما كان عالماً قادراً سميعاً بصيراً. وصار الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزلياً، وهو تعالى كان موصوفاً به في الأزل^(٦) تعالى ربنا من أن يحدث له

(١) يعني بأهل الحق الماتريدية لأن الأشاعرة يقولون بحدوث التكوين مثل بقية صفات الفعل.

(٢) ب، د يكون ماله — وقد أثبتنا الصحيح من باقي النسخ.

(٣) لوحة ١٨٤ و د.

(٤) لوحة ٦٤ و ب.

(٥) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٣٠٢.

(٦) يتخذ الغزالي موقفاً يرضى العقل ويجمع فيه الجميع في اتجاهين قوم يقولون: هو خالق أزلاً إذ لو لم يكن وكان لأوجب ذلك تغييراً وقوم يقولون: لا يكون خالفاً في الأزل لا خلق في الأزل.

ويقول الغزالي: والكشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل... فمعنى تسمية السيف في الغمد صارماً أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا يتصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله

صفات المدح. وقالت الخصوم: إن ما كان من صفات الذات فهو أزلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد الإجماع بين المعتزلة وبين متكلمي أهل الحديث، أنه تعالى كان في الأزل حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا^(١) وأنه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا مميتا، لأن القسم الأول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل، واختلفوا أنه تعالى هل كان في الأزل متكلماً؟ فقال أهل الحديث: كان متكلماً في الأزل؛ لأن الكلام من قبيل صفات الذات.

[الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة وأهل الحديث]:

وقالت المعتزلة: لم يكن في الأزل متكلماً، لأن الكلام من صفات الفعل.

وتفرع من هذا اختلاف^(٢) فيما بينهم في الحد الفاصل^(٣) بين صفات الذات وصفات الفعل. ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات الفعل فقالت: الفرق بينهما أن ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات، فإنه يقال: يعلم كذا، ولا يقال لا يعلم كذا، وكذا يقال يقدر على كذا، ولا يقال لا يقدر على كذا^(٤)، ويقال: يبصر فلانا، ولا يقال لا يبصر فلانا، وكذا يقال: يسمع صوت فلان، ولا يقال لا يسمع صوت فلان.

ثم يقال: إنه تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمر، ورزق عبد الله مالا ولم

تعالى في الأزل فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن بتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجودا في الأزل، وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل... فقد ظهر أن من قال: إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول.

راجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٥ - ٦٦.

(١) إلا أن المعتزلة يقولون: حيا بذاته عالما بذاته قادرا بذاته بينما يقول متكلمو الأشاعرة: إنه تعالى حي بصفة الحياة عالم بصفة العلم إلخ ويخرجون التكوين لأنه عندهم من صفات الفعل وهي محدثة عندهم خلافا للماتريدية.

(٢) لوحة ١٨٤ ظ د.

(٣) لوحة ٨٥ ظ ط.

(٤) ط، ز ولا - زائدة.

يرزق خالدا. فدل أن الفرق هو هذا ثم يصح أن يقال: إنه تعالى كلم موسى عليه السلام^(١) ولم يكلم فرعون، دل أنه من قبيل صفات الفعل. فلم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل. ونسب ابن هيثم^(٢) من جملة الكرامية هذا الفرق إلى عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب^(٣) وإلى الأشعري جهلا منه بمذاهب خصومه، وربما يقولون ما يوصف به ولا^(٤) يوصف بضده فهو من صفات الذات، فإنه يوصف^(٥) بالحياة ولا يوصف بالموت، وكذا في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصم. ويوصف بالإحياء والإماتة والتحريك والتسكين والتسويد والتبييض. ثم هو يوصف بالأمر والنهي والحظر والإيجاب ودل أنه من صفات الفعل.

ومتكلمو أهل الحديث يفرقون بينهما بفرق، يبقى الكلام في جملة صفات الذات دون صفات الفعل فيقولون^(٦): ما يلزم بنفيه نقيصة^(٧) فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم نقيصة الموت، ولو نفيت القدرة يلزم نقيصة العجز، وكذا هذا في العلم والجهل، والبصر مع العمى، والسمع ومع الصم.

وما لا يلزم بنفيه نقيصة^(٨) فهو من صفات الفعل فإنك لو نفيت عنه الإحياء أو الإماتة أو التحريك أو التسكين لم يلزم نقيصة. عرف أن الفرق بينهما هذا. ثم لو

(١) لوحة ١٢٦ ظ.ز.

(٢) ابن هيثم أو هيصم الشاري أو الساتي هو أبو عبد الله محمد بن هيصم داعية حمزة بن أكرح وكان يدعو الناس إلى ضلالاته، وكان ذلك في خلافة المأمون. راجع الفرق بين الفرق ص ٧٨.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) ط، ز وما لا.

(٥) ب يوجب - وهي خطأ.

(٦) لوحة ١٨٥ و د.

(٧) ط، ز نقص.

(٨) ط، ز نقص.

نفى عنه الكلام للزمته نقيصة الآفة كالعجز والخرس فكان من صفات الذات^(١).

[الصفات كلها أزلية عند النسفي]:

ونحن لا حاجة بنا إلى إثبات الفرق لأنها عندنا كلها أزلية. فنحتاج إلى الكلام في كونه خالقا في الأزل، وفي إثبات صفة التكوين لله تعالى في الأزل قائمة بذاته، وأنها معنى وراء المكون.

[تشنيعات الخصوم]:

ثم إن الخصوم يشنعون علينا في هذه المسألة من وجهين:

أحدهما: أن هذا قول أحدثتم أنتم لم يكن به قائل من السلف^(٢) حتى قال بعضهم: إن هذا القول لم يأت من العراق، وإنما جاء من الأعالي يعني بذلك من سمرقند. وزعم بعض الأشعرية أن هذا قول أحدثته طائفة من الناس يقال لهم الزابرسائية أصحاب رجل يعرف بأبي عاصم الزابرسائي^(٣). نبعت بمرو^(٤) بعد الأربعمئة من الهجرة، وذكر أبو عبد الله محمد بن هيثم السائي — لما ظهر عواره لبداية العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة^(٥) على ضعفاء أصحابه —

(١) ويقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٦٢ — ٢٦٣ صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضا. وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإعطاء والثواب والعقاب والحشر والنشر وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم لأنه كلامه الذي هو قوله: "إني خالق رازق باسط" وهو تعالى لم يزل متكلما غير محدث ولا مخلوق.

(٢) بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد.. وصنف فيه أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز ومحمد بن أبي أسلم الأزدي المتوفى سنة ٢٦٨ هـ. راجع حاشية زين الدين على المسامرة ص ٨٦.

(٣) لم نجد تعريفا له أكثر مما كتبه النسفي.

(٤) هي إحدى مدن خراسان بل أشهرها ومعناها بالحربية الحجارة البيض والنسبة إليها مروزي على غير قياس. راجع معجم البلدان لياقوت ج ٨ ص ٣٢٠.

(٥) لوحة ١٢٧ و ز. (م ٣٢ - تبصرة الأدلة ج ١)

هذا القول ونسبه إلى المنتسبين إلى^(١) ابن كلاب من^(٢) أهل مرو وسمرقند عنى بذلك عبد الله بن سعيد القطان، وإنما نسبهم إليه لأن أهل السنة و الجماعة كانوا ينتسبون إليه، وإن كان أصحابنا أخذوا المذهب عن أبي حنيفة^(٣) رضي الله عنه، قال: وأظن هؤلاء قد انقرضوا.

والوجه الثاني: أنهم يقولون: لو كان التكوين ثابتاً في الأزل، وكان الله تعالى مكوناً خالقاً للعالم^(٤)، لكان المكون موجوداً مخلوقاً في الأزل، لما أن وجود الضرب ولا مضروب، ووجود الكسر ولا مكسور، ووجود الجرح ولا مجروح محال، فكان الفعل مع المفعول متلازمين^(٥)، ولا يتصور ثبوت أحدهما بدون الآخر، فكان القول بوجود التكوين ولا مكون كالقول بوجود المكون ولا تكوين، وذلك محال فكذا هذا^(٦).

ونحن نتكلم في الفصلين جميعاً، ونناظر كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن أنصف بطلان مقالته، ويثبت عنده صحة ما ذهبنا إليه - إن شاء الله تعالى.

[التكوين غير المكون]:

فنبداً أولاً بالكلام مع من يقول: أن التكوين والمكون واحد. ويقع الكلام بيننا وبين الخصوم في مواضع أربعة:

(١) لوحة ٦٤ ظ ب.

(٢) لوحة ١٨٥ ظ د.

(٣) حيث يقول وخالقاً بتخليقه والتخليق صفة في الأزل، وفاعلاً بفعله، والفعل صفة في الأزل. راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه لعلي القارئ الحنفي ص ٢١ - ٢٢ طبعة ١٣٢٣ هـ.

(٤) لوحة ٨٦ و ط.

(٥) لعل في قول الماتريدي ما يرد على هذا الإلزام ويجعل التلازم ليس ضرورياً حيث يقول: والأصل لله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل. وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لنلا يتوهم قدم تلك الأشياء. راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ.

(٦) يشير السعد في شرحه للعقائد النسفية إلى الرد عن هذا الكلام فيقول: إن التكوين تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعليق كما في العلم والقدرة وغيرهما التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثاً. راجع شرح العقائد ص ٨٥ - ٨٦.

أحدها: مع المعتزلة في جواز وجود صفة أزلية بذات الباري وقد فرغنا^(١) عنه بحمد الله.

والثاني: في أن التكون غير المكون.

والثالث: في أن التكون أزلي.

والرابع: أن القول بقدوم التكوين لا يؤدي إلى القول بقدوم المكونات.

والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم^(٢) المعتزلة ومتكلمي أهل الحديث فنبدأ ببيان شبههم فنقول:

[شبه نقلياً لبعض المتكلمين]:

تعلق القائلون بأن التكوين والمكون واحد بشبه سمعية وشبه عقلية.

فأما الشبه السمعية التي تعلقوا بها فمنها قوله تعالى: ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾^(٣) فاستدل سبحانه وتعالى على توحده بالإلهية دون غيره بأفعاله التي أوجدها بقدرة بعد العدم، وأطلق عليها اسم الخلق، ثم أطلق اسم المصدر وإن كان جائزاً على المفعول، كما يقال لمقدور الله تعالى: هذا قدرته، إلا أن ذلك مجاز لا يصار إليه إلا عن دليل، وفي القدرة إجماع ولا إجماع فيما نحن فيه. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ إلى قوله: ﴿ رَبَّنَا مَا^(٤) خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا^(٥) ﴾^(٦) وفيه أدلة من وجوه أحدها: أنه جعل في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات وعلامات على وحدانيته لذوي العقل ليستدلوا بما فيها

(١) راجع في ذلك إثبات الصفات ومناقشة النسفي للمعتزلة في نفس الكتاب.

(٢) لوحة ١٨٦ ود.

(٣) سورة لقمان - ٣١ - الآية ١١.

(٤) لوحة ١٢٧ ط ز.

(٥) ز سقط.

(٦) سورة آل عمران ٣ الآية ١٩٠ - ١٩١.

من علامات الحدوث على أن له محدثاً أحدثه، وإنما يستدل على ذلك بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا، وما دل على الصانع فهو مصنوعه. والآخر أنه قال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) وإنما يكون التفكير فيه بالاستدلال بالصنع على الصانع، وجعل محل التفكير خلق السماوات والأرض، والعاقل يتفكر فيما يشاهد من أفعاله ليستدل به على الفاعل، فدل على أنه أراد^(٢) به مفعولاته ومخلوقاته، وسماها خلقاً دل على أن الخلق مخلوق. والآخر أنه قال: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا﴾^(٣) وهو إشارة إلى الخلق أيضاً فإنه تعالى قال في أول الآية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ثم قال في آخر الآية: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فلو كان هذا الاسم مجازاً للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه. إذ ليس من شأن العرب التكرار في المجازات، وقوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾^(٤) فجعل خلقاً بعد خلق والقديم لا يجوز أن يتأخر في الوجود حتى يكون قبله غيره. وقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٥) يعني خالق كل خلق، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾^(٧) فجعل للخلق ابتداء وإعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث. وقال تعالى: ﴿لَخَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾^(٨) وما وصف بالقدم لا يوصف بالأكبر والأصغر. وقوله تعالى خبراً عن إبليس عليه اللعنة: ﴿وَلَا مَرَمَهُمْ

(١) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٩١.

(٢) لوحة ١٨٦ ظ د.

(٣) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٩١.

(٤) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٦.

(٥) سورة الرعد - ١٣ - الآية ١٦.

(٦) لوحة ٨٦ ظ ط.

(٧) سورة المؤمنون - ٢٣ - الآية ١٤.

(٨) سورة النمل - ٢٧ - الآية ٦٤.

(٩) سورة خافر - ٤٠ - الآية ٥٧.

يوصف بالأكبر والأصغر. وقوله تعالى خبراً عن إبليس عليه اللعنة: ﴿وَلَا مَرَاتِمَ عَلَيْهِمْ﴾ (١) وما جاز عليه التغيير كان مخلوقاً.

وبهذه الآيات استدلل بعض الأشعرية، قال: والدليل عليه إجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه (٢)، ولو أنه قال: وخلق الله لا يكون يميناً، كما لو قال: ومخلوق الله، ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين كما تتعقد بقوله (٣): وقدره الله، وعلم الله. قال: وكذا الناس أجمعوا على إطلاق القول (٤): بأن الله تعالى خالق الخلق، ويقولون: يرحم الله هذا الخلق، ويقولون: اللهم اصرف البلاء عن الخلق، وفرج الخلق عن هذا الغم، ويقولون: رسول الله خير الخلق، ويقولون: رأيت الخلق الكثير، وإن الخلق ازدحموا على كذا — ولعل إطلاق هذا الاسم في عرف اللسان وفي عرف الشرع وإجماع الأمة على المخلوقات أكثر من إطلاق اسم المخلوقات فمن ادعى بعد هذا أن هذا مجاز في الاستعمال لم ينفصل ممن يقول له: بل المخلوق مجاز في الاستعمال. ولأنهم أجمعوا على إكفار من امتنع عن القول بأن الخلق غير الله تعالى (وأن الله تعالى ليس بخالق للخلق، كما لو امتنع عن القول بأن الله تعالى) (٥) خالق المخلوقات، ولأن الله تعالى قال ﴿فَعَالٌ لَّيَازِيْدُ﴾ (٦) والفعال للمبالغة والتكثير ثم علق به الإرادة دل على أن الإرادة متناولة لأفعاله، وما تناولته الإرادة فهو حادث مخلوق قال: ومن حيث اللغة أن قولهم فعل متعد المفعول، وإذا ثبت أنه لا بد من أن يتعدى إلى مفعول، فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو: إما أن يكون ما يتعدى إليه موجوداً في الأزل (أو كان معدوماً في الأزل أو كان موجوداً معدوماً معاً، أما ما (٧) يتعدى

(١) سورة النساء — ٤ — الآية ١١٩.

(٢) لوحة ٦٥ وب.

(٣) لوحة ١٨٧ ود.

(٤) لوحة ١٢٨ وز.

(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.

(٦) سورة البروج — ٨٥ — الآية ١٦.

(٧) د أن.

شك أن المقدور معدوم في الأزل. وإما ما^(١) يتعدى إلى الموجود والمعدوم كقولنا: عالم وله علم. فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل إما أن يكون ما يتعدى موجودا في^(٢) الأزل والمعتدي إليه معدوما، ولو كان كذلك لاقتضى أن يكون العالم موجودا في الأزل، إن كان موجودا ومعدوما لزم الأمران جميعا. وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الأزل.

[شبه عقلية للأشاعرة تثبت حدوث التكوين وأنه ليس صفة زائدة على القدرة]:

ومن جهة المعقول أن عند هؤلاء القوم أن المخلوق واقع بالخلق، فيلزمهم أن يكون الخلق بمعنى القدرة، ولو كان كذلك للزم أن يكون الله تعالى قدرتان، وهذا محال. ولأن قدرة الباري إن كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات^(٣) صفة الله تعالى لا^(٤) فيها^(٥)، لأن ما لا فائدة في وجوده فوجوده وعدمه سواء، وإثبات صفة الله تعالى يكون وجودها وعدمها سواء كان إثباتها كنفيتها، يدل عليه أن الصفات التي يمكن إثباتها لله تعالى عقلا، أن تكون من مدلولات الفعل كالحياة، أو لنفي نقص عن الذات لا ينتفي إلا بإثباته كالسمع

(١) د أن.

(٢) لوحة ١٨٧ ظ د.

(٣) لوحة ٨٧ و ط.

(٤) لوحة ١٢٨ ظ ز.

(٥) وفي شرح مطالع الأنظار لشمس الدين بن محمود الأصفهاني ص ١٨٤ - ١٨٥ يقول: القول بأن التكوين قديم أو حادث يستدعي تصور ماهيته فإن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر عين القدرة وإن أردتم أمرا ثالثا فبينوه. ويرد الماتريدية: أن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء والتكوين مؤثرا في وجوده.

ويرد عليهم بأن الإمكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لأن ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرها في المقدور إن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثليين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق.

إثباتها كنفيتها، يدل عليه أن الصفات التي يمكن إثباتها لله تعالى عقلا، أن تكون من مدلولات الفعل كالحياة، أو لنفي نقص عن الذات لا ينتفي إلا بإثباته كالسمع والبصر والكلام، ثم الفعل إذا لم يكن له تعلق بالمفعول، إذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن إثباته لنفي نقص لا ينتفي إلا به لم يجز إثباته. ثم قال: لو كان الخلق غير المخلوق، إما أن كان قائما بالمخلوق أو لا في محل وأبطل القسمين ثم قال: أو بالباري جل وعلا وهو لا يخلو إما أن كان قديما أو كان محدثا وإبطال وأبطل أن يكون محدثا لاستحالة^(١) كون الباري محلا للحوادث وعاد في إبطاله أن يكون قديما إلى ما قال بدء، أن الاختراع إن حصل به فهو في معنى القدرة فيكون له قدرتان وإن لم يحصل فلا فائدة في إثباته. ثم قال: ظهر بطلان هذه الأقسام، أن الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق. قال: والذي يدل عليه قول أهل اللسان في حد الفعل، قال سيبويه^(٢): في حد الفعل أمثلة أحدث من لفظ إحداث الأسماء مثل قول: ضرب يضرب وأضرب وقالوا: الأفعال على ثلاثة أقسام ماض ومستقبل وفعل هو أمر وقال: إن الفعل على ضربين: لازم ومتعدي ثم عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون: مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه، ولا يزيدون على ذلك وما أخذ منهم الفصل في^(٣) الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه. وتكلم بهذا كله بعض الأشعرية، حكيت به بلفظه^(٤) لئلا يظن بي التقصير في حكاية شبه الخصوم.

(١) لوحة ١٨٨ و د.

(٢) أبو بشير عمرو بن عثمان أخذ النحو عن الخليل بن أحمد وعيسى بن عمرو واللغة في الأخفش الأكبر، وصار من أعلم الناس في النحو.

راجع: إنباء الرواة على أنباء النحاة ج ٢ ص ٣٤٦ ط دار الكتب سنة ١٩٥٥ م أولى. ووفيات الأعيان ج ٢ ص ١٠٣.

(٣) ز بين.

(٤) لوحة ٦٥ ظ ب.

والحكاية على وجه يسهل على الجواب، بل يعلم أن متبع الدليل منقاد للحق، غير مائل فيما أنا عليه من المذهب إلى الهوى والشهوة، عصمنا الله تعالى عن ذلك.

ثم إن أشعريا آخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنع بذلك علينا وقائل بسلاح غيره، ثم إن هذا الأشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسألة في كتابه في بيان أقاويل القائلين بقدوم العالم، وذكر مقالة^(١) ابن قلس، أن العالم قديم^(٢)، لأن سبب خلق العالم جود الباري جل وعلا، وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال: وقريب من مذهب ابن قلس قول طائفة من الناس، وحكى هذه المقالة التي نحن عليها. ثم إن أشعريا آخر اشتغل بإبطال هذه المقالة فاستدل على ذلك بأن الكفر فعل العبد وهو مفعوله، فإذا كان الفعل والمفعول واحدا، قال: فإن قالوا الكفر ليس بمفعول للكافر، قلنا له: فإذا لا يكون فعل الكافر لوقوع^(٣) الاتفاق على أن ما لا يكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد. قال: وإن قالوا: الكفر ليس بفعل العبد ولا بمفعول له، قيل: قد خرج الكفر عن أن يكون بالعبد والتحققم بالجبرية، وصار الكافر معذورا. قال: ولو قال الكفر مفعول العبد وليس بفعل له. قيل لهم: فيكون الكفر إذا من فعل الله تعالى، ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن أن يكون لها معنى، لأن الكفر إذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه^(٤) الله تعالى فلا معنى لقدرة العبد، ولا فائدة لها، ولا معنى لقولهم: إن الكافر يقدر أن يكفر. فهذا ما رأيته من شبه الأشعرية في قولهم: إن الخلق والمخلوق واحد^(٥).

(١) د مقالته.

(٢) لوحة ١٨٨ ظ ذ، لوحة ١٢٩ و ز.

(٣) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٤) لوحة ٨٧ ظ ط.

(٥) وهناك أقوال أخرى نذكر منها قول المردار بأن الخلق غير المخلوق، وقول العلاف: إن الخلق الذي هو تأليف والذي هو كون أو طول وهكذا، كل ذلك مخلوق في الحقيقة وهو واقع عن قول وإرادة، والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة وإنما يقال إن

[التكوين غير المكوّن]:

وبعد الوقوف على هذا نصرف العناية إلى بيان أن القول بأن التكوين عين المكون قول باطل، وأن الصحيح أن التكوين غير المكون إذ قد فرغنا عن إقامة الدليل على أن وجود الصفة بذات الله تعالى جائز على ما مر في مسألة الصفات. فبقيت الحاجة إلى التكلم فيما وراء ذلك. فنثبت أولاً أن التكوين غير المكون لا عين^(١) المكون لما أن الكلام في الفصلين الأخيرين مبني^(٢) على هذا.

[إثبات ذلك]:

فنقول - وبالله التوفيق - : الدليل على صحة ما ذهبنا إليه قول الله تعالى: ﴿قَوْلًا لِّئَلَّا إِذَا دَارَدْتَهُ أَنْ يَقُولَ لَمْ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٣) فالله تعالى عبر عن التكوين بكن، وعن المكون بقوله: "فيكون"، وكذا عبر عنه بالشيء. يحققه: أن خطاب "كن" غير المكون عند الأشعري^(٤) وغيره من المتكلمين، فإن كلام الله تعالى عندنا وعنده صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى والمكونات جواهر وأعراض، حادثة غير قائمة بذات الله، ولا شك في ثبوت التغاير بين الأزلي والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى^(٥) وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله، والتكوين ما يتعلق به

مخلوق في المجاز. ويقول زهير الأثري: الخلق غير المخلوق وهو إرادة وقول. ويقول أبو معاذ الثومني: الخلق حدث وليس بمحدث ولا مخلوق.
انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٥٠.

(١) ز لا غير.

(٢) لوحة ١٨٩ ود.

(٣) سورة النحل - ١٦ - الآية ٤٠.

(٤) لأنه كلام الله وهو عند الأشاعرة والماتريدية قديم ولأن خطاب كن لو كان محدثاً للزم أن يكون محدثاً بخطاب آخر والآخر بآخر إلى ما لا يتناهى وللزم أيضاً أن لا يكون أي شيء

والقول بهذا باطل.

(٥) لوحة ١٢٩ ظ ز.

التكون، والإيجاد ما يتعلق به الوجود، وقد تعلق وجود العالم بخطاب "كن" (١) فكان هو إيجادا وتكويناً وخلقاً وهو غير المكون الموجود المخلوق غير أن أصحابنا يقولون: إن قوله "كن" عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذر (٢)، والأشعري ومن ساعده وتابعه من متكلمي أهل الحديث يقولون: إنه كلام وإن العالم خلق به. فإذا سلموا أن وجود العالم وتكونه حصل به فكان تكويناً وتخليقاً، فمن أعطى الحقيقة ثم أنكر الاسم كان مناقضاً، وعد المتكلمون هذا من مناقضات الأشعري، وهذا لعمرى أفحش مناقضة فإنه ينفي التكوين ثم يثبت، ولو لم يكن هذا تناقضاً فلا تناقض (٣) في عالم (٤) الله تعالى، وكل شبهة للأشعرية تبطل بهذا.

نحققه: أنه ما من كتاب من كتب الأشعري أو أحد من أصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في إثبات أزلية كلام الله تعالى إلا وقد تعلقوا بهذه الآية، وقالوا: إنه تعالى أخبر أن خلق المخلوقات بخطاب "كن" فلو كان خطاب "كن" مخلوقاً لاحتاج إلى خطاب آخر، وكذا الثاني إلى الثالث إلى ما لا يتناهى، فدل أن الكلام غير مخلوق (٥)، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنهم (٦) أثبتوا لله تعالى صفة أزلية يتعلق بها حدوث العالم، وهذا هو التكوين والإيجاد والخلق عند القائلين به وهذا ظاهر لا محيص عنه لمن أنصف ولم يكابر.

(١) فإذا الأشعري يسلم بأن لفظ كن كلام الله وكلام الله عنده قديم وكن مأخوذة من الأصل وهو التكوين الصفة القديمة القائمة بذاته وضده الصفة تدل على أنه لها مكونا سيحدث وعلى هذا فإن التكوين غير المكون فالتكوين قديم والمكون أي المخلوق حادث.

(٢) بخلاف القدرة فإنها تجعل الشيء ممكناً سواء حدث أم لم يحدث.

(٣) لوحة ١٨٩ ط د.

(٤) ز علم - وأحسب أنها الأصح.

(٥) راجع في هذا للأشعري الإبانة ص ٢١ ط ١٣٤٨ هـ واللمع ص ٣٣ - ٣٦ طبعة

١٩٧٥ م.

(٦) لوحة ٦٦ و ب.

ثم لنا دلائل أخر^(١) سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا به من الآية دلالة كافية معجزة للخصوم عن النفوه بما يورث أدنى شبهة.

[الرد على الشبه السمعية للأشعرية]:

ثم نشغل بالجواب عن شبهة السمعية لتتفرغ للمحاجة العقلية فنقول: مما أنكرت على من يقول لك أن المراد بقوله: ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾^(٢) وغيره من الآيات، هذا مخلوق الله إذ لا وجه لك إلى إنكار جواز إقامة المصدر مقام المفعول في اللغة، كما في العلم والقدرة^(٣) إذ هما يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور؟ فإن قلت: هذا مجازا فلا يصار إليه إلا بعد^(٤) قيام الدليل قيل: إن - على قولك وهو مذهب^(٥) الأشعري - ما كان محتملا للمجاز^(٦) لا يكون موجبا للعلم قطعا وبقينا، وإن لم يقم بعد دليل المجاز لجواز أن يقوم، ولهذا نقول بالوقف في الآية العامة وإن لم يقارنها دليل التخصيص لما أن الاحتمال ينافي العلم، فأما إذا كان إحدى الجهتين أرجح من الأخرى فقد يوجب علم^(٧) الرأي فيجوز الاحتجاج به في مسائل الأحكام إذ هي تثبت بغالب الرأي، فأما في المسائل الاعتقادية التي لا وجه إلى القول بثبوتها إلا بإقامة دليل موجب للعمل قطعا فلا وجه إلى التعلق به وهو مذهب شيخنا أبي منصور الماتريدي - رحمه الله

(١) من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾ وصف ذاته بأنه خالق. وذاته أزلي وكلامه أزلي باتفاق بين الماتريدية والأشاعرة فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل فيكون مجازا أو كذبا تعالى الله عن ذلك. انظر البداية من الكفاية للصابوني ص ٧٠.

(٢) سورة لقمان - ٣١ - الآية ١١.

(٣) لوحة ٨٨ و ط.

(٤) ط، ز تنام - زائدة.

(٥) لوحة ١٩٠ ود.

(٦) لوحة ١٣٠ وز.

(٧) ط، ز غالب - وهي الأصح.

- فلا وجه لك إذاً إلى التعلق بهذه الآيات المحتملة للمجاز في محل النزاع، إلا إذا أقمت الدلالة على نفي احتمال المجاز، ولا دلالة على ذلك معك فإذا قلت إن الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج بالآية واشتغلت بالمعقول، وإن صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه الآيات، وإن لم يصح بطل احتجاجك بالآيات فكيفما دارت القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الآيات.

[حمل الكلام على المجاز جائز بالدليل]:

على أنا نقيم الدلالة على أن المراد من الآيات هو المخلوق دون الخلق بطريق المجاز، وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل، فمن الدلائل ما أقمنا من الدلالة السمعية التي لا مجال للشبهة في إبطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره، ونقيم بعد هذا الدلائل العقلية - إن شاء الله تعالى - على أن قولك: إن إقامة المصدر^(١) مقام المفعول مجاز فلا يصار إليه إلا بدليل، كلام فاسد جداً لأنك إذا أنكرت أن لفظة الخلق ليست بمصدر والمخلوق ليس بمفعول، وذكر الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق إقامة المصدر مقام المفعول بل هو موضع في أصل اللغة للمخلوق. فقد نادى عليك جميع أهل اللغة بالإنكار، وظهر جهلك بلسان العرب ومواصفاتهم وموازينهم وصيغاتهم التي استعملوها لتفاهم ما في الضمائر بها، وأحد لا يمكنه إنكار هذا، وطريق سلفك أنهم يقولون: إن الخلق إن كان في اللغة مصدراً إلا أنه ينبئ عن معنى، ذلك المعنى راجع إلى غير^(٢) المفعول، وأنه ليس بمعنى وراءه كالوجود مع الوجود سواء، فمن حقاك أن تقول ذكر الخلق وأراد^(٣) به المصدر إلا أن المصدر ها هنا راجع إلى ذات المخلوق، لاستحالة أن يكون غيره، وخصمك يقول: إن المصدر ها هنا صفة لله تعالى قائمة به والمخلوق ما يتعلق بتلك

(١) لوحة ١٩٠ ظ.د.

(٢) ط، ز - عين.

(٣) لوحة ١٣٠ ظ.ز.

الصفة إلا أنه ذكر لفظ المصدر وأراد به المخلوق مجازاً، فتقول أنت: إنه ما أراد به المفعول وإنما أراد به حقيقة المصدر إلا أن المصدر هنا معنى راجع إلى ذات المخلوق فحاصل المنازعة بينك وبين خصمك في التعلق بهذه الآيات راجع إلى هذا، ولا وجه لك للتعلق بهذه الآيات إلا بعد ثبوت هذه المقدمة وبثبوتها يقع لك الغنية عن التعلق بالآيات^(١) على ما قررنا. وما ذكر أن الله تعالى كرر لفظة الخلق وأراد بها المخلوق، ولو كان هذا مجازاً لما كرر، فليس من شأن العرب التكرير في المجازات. كلام وإله وادعاء على العرب ما هو خلاف عادتهم، أليس أن الضعيف^(٢) مصدر وهو في الشاهد معنى وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازاً، وكذا العدل والزور في نظائر كثيرة لا تحصى، ثم إنهم يكررون ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم ويريدون به الفاعل دون المصدر فكذا هذا، والتعليل بمثل هذه الكلمات إما غفلة وإما وقاحة يقع فيها الإنسان لإفلاسه^(٣).

على أنا نقول: إن غرضنا من هذا أن نبين أن إطلاق اسم الخلق على المخلوق مغير عن أصله إذ هو اسم المصدر دون المفعول ثم في الجملة من الكلام المغير عن أصله ما لا^(٤) يحسن أن يقال إنه مجاز لأنه قد كثر استعماله فظهر معناه كظهوره بالأصل أو أكد كلفظة العدل، وإن كانت في الأصل موضوعة للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى إن من قال: إن الله ليس بعدل لسارع الناس إلى إنكاره وتخطئته. وإن كان الله تعالى في الحقيقة عادلاً لا^(٥) عدلاً بل العدل صفته، والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال كأنه حقيقة فيجوز تكريره كما^(٦)

(١) لوحة ١٩١ و د.

(٢) ب، د الصف، ط، ز الضعيف.. لوحة ٨٨ ظ ط وأحسب أنها الضعف على ما أثبت.

(٣) ز لا فلاسفة.

(٤) لوحة ٦٦ ظ ب.

(٥) ط، ز سقط.

(٦) لوحة ١٩١ ظ د.

يجوز تكرير الحقيقة، ولكن بهذا لا يتبين أن المخلوق في نفسه خلق، كما لا تتبين أن ذات الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة، وهذا واضح بحمد الله تعالى. ومما^(١) يدل على بطلان هذا الكلام وكون المتمسك به متحكماً، أنهم يقولون: لا فعل للعبد بطريق الحقيقة، وإنما له الاكتساب وما يضاف إلى العباد من الفعل فهو مجاز وإن كان موجوداً في كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ وكلام جميع الناس بطريق التكرير قال الله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾^(٢) وقال: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا﴾^(٣) وقال: ﴿يَا كَاثِبُونَ﴾^(٤) في مواضع لا تحصى، ومع ذلك لم يخرج ذلك عن أن يكون مجازاً فكذا هذا، على أن الخلق لو كان هو المخلوق للغة فائدة ذكر الخلق في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٥) لأن السماء كالسما^(٦) فيصير كأنه قال إن في السماوات والأرض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعاً.

[فائدة ذكر الخلق]:

فأما قوله: وإنما يستدل على الصانع بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا. فنقول: لما كان المفعول المرئي دالاً على أن فاعلاً فعله كان دالاً على فعله فيصير فعله معلوماً بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل، إذ لا فعل يتصور بدون الفاعل فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع، إذ هذا دلالة الأثر على المؤثر، والعالم أثر فعله لا أثر ذاته، ثم^(٧) الفعل المدلول عليه يدل على الفاعل فكانت الدلالة على الذات في خلق السماء لا في نفس^(٨) السماء، بل دلالة نفس السماء على الفعل على ما قررت، فكانت فائدة ذكر الخلق هذا، والله أعلم.

(١) لوحة ١٣١ و ز.

(٢) سورة الحج - ٢٢ - الآية ٧٧.

(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٢.

(٤) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٥٩.

(٥) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٩.

(٦) ط، د، ز سقط.

(٧) لوحة ١٩٢ و د.

(٨) د سقط.

[الذي يدل على الصانع صنعه]:

وقوله: وما دل على الصانع فهو مصنوعه قلنا: هذا ممنوع بل ما دل على الصانع فهو صنعة، وما دل على الصنع فهو المصنوع، فكانت دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع. وهكذا الجواب عن تعلقه بجميع ما تلي من الآيات. على أن قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾^(١) من أدل الدلائل على بطلان مذهبه، لأن الأمر لو كان على ما زعم لكان تقدير الكلام، السماوات والأرض أكبر من الناس ولا فائدة فيه^(٢)، إذ كل أحد يعرف هذا بالمشاهدة، وليس مراد الباري جل وعلا من الآية هذا، بل مراده والله أعلم، أن خلقهما في تقدير عقولكم^(٣) أكبر من خلق الناس، إذ في الشاهد كلما كان المفعول أكبر كان الفعل أكبر، إذ بناء قصر عال أكبر من بناء صغير، فيستدل والله أعلم بخلق السماوات والأرض على قدرته على خلق الناس عند الإعادة، فأما لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفائدة.

[الحلف بخلق الله من نية الصفة]:

وأما^(٤) ذكر الحلف وما استدل به هذا الرجل بإجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري انعقدت يمينه، وقول قال: وخلق الله، لا يكون ذلك يميناً. كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه^(٥) في الفقه، فإن محمداً بن الحسن^(٦) ذكر في أول صفحة من كتاب الإيمان من المبسوط أنه لو قال: وعلم الله لا يكون

(١) سورة غافر - ٤٠ - الآية ٥٧.

(٢) لوحة ٨٩ و ط.

(٣) لوحة ١٣١ ظ ز.

(٤) د ولفا - وفي باقي النسخ غير واضحة وأحسب أن الصحيح ما أثبتنا.

(٥) لوحة ١٩٢ ظ د.

(٦) سبق التعريف به.

يميناً^(١) ولا خلاف أن العلم من صفات الذات ومع ذلك لم يجعله يميناً، لما أن المتعارف كان عندهم أن العلم (يذكر ويراد به المعلوم حاشية^(٢)) ومن^(٣) المعلومات ما لا يحصى كثرة ولا ينعقد الحلف بها فلم يجوز له هذا، حتى إنه لو قال: أردت به العلم الذي (هو صفة الله^(٤)) تعالى كان يميناً. فكذاك إذا قال: وخلق الله، لأن الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم ينعقد اليمين به لهذا، حتى إنه لو قال: عنيت به صفة الله تعالى ينعقد يمينه. كذا فسر مشايخنا - رحمهم الله - هذه المسائل^(٥)، فكان التعلق بمثل هذا جهلاً محضاً.

وما استدل به من إجماع الناس أن الله تعالى خالق الخلق، وقولهم: اللهم راحم هذا الخلق. فهو على إرادة المخلوقين ولا كلام فيه، فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف والزور والعدل على إرادة الفاعل، والتعلق بهذا كله منه خيال لا يجدي به نفعاً.

وما قال: إن الناس أجمعوا على الكفار من امتنع من القول بأن الخلق غير الله. قلنا: ذلك إجماع من يصرف اسم الخلق إلى المخلوق، فأما من عرف أن الخلق صفة الله فلا نساعدهم على هذا الإكفار.

(١) راجع المبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني ورقة ١٨٤ مخطوط رقم ٢٠٢ فقه بالأزهر.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) نوحة ٦٧ و ب.

(٤) ب ما بين القوسين غير واضح وأثبتناه من باقي النسخ.

(٥) وما يؤكد هذا ما يذكره عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي حيث يقول: صفات الذات إذا حلف بها يكون يميناً إلا وعلم الله لأن صفات الله تعالى قديمة كذاته فما تعارف الناس الحلف به صار ملحقاً بالاسم والذات فيكون يميناً وإلا فلا.. وعلم الله ليس بمتعارف حتى قال عامة المشايخ - يقصد مشايخ الحنفية - لا يكون يميناً وإن نواه لعدم التعارف.. ويقول وقد جرت العادة أن العلم يذكر ويراد به المعلوم ومعلوم الله تعالى غيره، ويقول: إنه يكون يميناً على رواية إذا نواه.

راجع الاختيار لتعليل المختار للموصلي ج ٤ ص ٦٩ طبعة ١٣٦٩ هـ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

وما قال: إن الله تعالى قال: ﴿فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ﴾^(١) والفعال للمبالغة والتكثير، ثم علق به الإرادة^(٢)، وما تناولته الإرادة فهو مخلوق. يدل هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك أنه يقال^(٣) له: أيش؟ فيكون الفعال للمبالغة والتكثير ما يدل على كون الفعل هو المفعول، أليس أن الله تعالى قال: ﴿عَلَّمَ الْقُرْيُونَ﴾^(٤) أكان العلم مخلوقاً؟ فإن قال: نعم، ترك مذهبه والتحق بالجهمية، وإن قال: لا، أبطل دليله. ثم نقول: الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله، كما أن العلم يدل على كثرة معلوماته دون علمه، وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته. وقوله: علق به الإرادة. قلنا: علق الإرادة بما يفعله لا بفعله إذ أثر الإرادة خروج المفعول على التابع والتوالي، وكون الفاعل^(٥) مختاراً غير مضطر فيما يفعل لا وجود الفعل.

ثم يقال له: أليس أن الله تعالى قال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَفَظًا فِي الْآخِرَةِ﴾^(٦) فلا بد من بلى. قيل له: أكان لا يجعل لهم حظاً في الآخرة مخلوقاً؟ فإن قال: نعم، فقد (جعل)^(٧) أن لا يجعل مفعولاً وهذا جهل. ثم نقول له: إن شاء الله تعالى لم يجعل العالم في الأزل هل كان أن لو لم يجعل مفعولاً؟ فإن قال: نعم، فقد^(٨) أثبت المخلوق في الأزل وهو كفر، وإن قال: لا، قيل: أليس أن الله تعالى علق به الإرادة؟ فلا بد أن يقول: بلى. فقيل له، فقد أبطلت إذاً حجتك أن ما تعلقت به الإرادة فهو مخلوق، على أننا بينا أن تعلق الإرادة بالمفعول دون^(٩) الفاعل، والله الموفق.

(١) سورة البروج — ٨٥ — الآية ١٦.

(٢) لوحة ١٦٣ و د.

(٣) لوحة ١٣٢ و ز.

(٤) سورة المائدة — ٥ الآية ١٠٩.

(٥) ز سقط.

(٦) سورة آل عمران — ٣ — الآية ١٧٦.

(٧) لوحة ٨٩ ط.

(٨) ط ما بين القوسين مكرر.

(٩) لوحة ١٩٣ ط د.

[مناقشة نحوية]:

وما استدلت به من قول سيبويه في حد الفعل أنه أمثلة أخذت من^(١) لفظة إحداث الأسماء إلى آخر الفصل. فنقول: إن هذا الرجل تعاطى صناعة نظر^(٢) إليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار، ولو عرف موضوعات أهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول. لما اشتغل بمثل هذا الكلام الدال على خلوه من هذه الصناعة. وقبل أن نشرع في شرح هذا فنقول: أكل ما أطلقه سيبويه صحيح مأخوذ به؟ فإن قال: لا أبطل احتجاجه^(٣) به والتعلق بقوله. وإن قال: نعم، قيل: أن سيبويه أثبت للعباد فعلا، فإنه قال في قوله: ضرب زيد ارتفع بفعله، فلم زعم صاحبكم الأشعري أن لا فعل في الحقيقة لغير الله تعالى وخالف سيبويه. ثم قال: حد الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وأراد بالأحداث المصادر، وسماها أحداثا لأنها تحدث في رأي العين من الفاعلين، وأضاف الأحداث إلى الأسماء وأراد به الذوات التي يحصل منها الأفعال الحقيقية التي هي عندهم المصادر وسماها الأسماء، لأن^(٤) الاسم عبارة عن المسمى، وهذا مما رده عليه أبو العباس المبرد وقال: هذا خطأ لأن المصادر تحدث من المسميات لا من الأسماء، والصحيح أن يقال: (أحداث أصحاب الأسماء)^(٥) كذا ذكر^(٦) في كتابه المسمى بالانتقاد^(٨) على سيبويه، ذكر فيه أشياء استدرکها عليه. وأهل

(١) لوحة ١٣٢ ط.ز.

(٢) ط، ز نقل.

(٣) ط، ز حجاجه.

(٤) لوحة ٦٧ ط.ب.

(٥) ط، ز سقط.

(٦) ب ما بين القوسين غير ظاهر وأثبتناه من باقي النسخ.

(٧) أي أبو العباس المبرد وهو محمد بن يزيد الأزدي إمام العربية ببغداد من كتبه الكامل توفي سنة ٢٨٥ هـ.

راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ٣ ص ٣٨٠ وشذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ١٩٠.

(٨) ط ز بالإسناد.

الصناعة قالوا: الصحيح^(١) ما ذهب^(٢) إليه سيبويه لأنه عنى بالأسماء المسميات دون التسميات كما هو مذهب أهل السنة أن الاسم والمسمى واحد، وذهب المبرد إلى أن الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية. ثم إن صاحبكم الأشعري لم يقبل من سيبويه أن الاسم هو المسمى ولا من أبي عبيدة^(٣)، إذ روي عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه، وقال: إن الاسم هو الصفة، وينقسم الاسم انقسام الصفات فيكون اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى، واسم لا يقال هو المسمى ولا يقال هو غيره. وكذا التسمية مع الاسم، وطول هو وأصحابه في تقاسيم ذلك. وإذا كان هو يخالف سيبويه في هذا كله، كيف ألزمت خصومكم الأخذ بقوله والنزول على حكمه؟ ثم نقول له: الفعل عند النحويين هو الكلام، وهو ينقسم إلى قسمين: تعريف وتكليف، ويعني بالتعريف الإخبار وهو ينقسم إلى قسمين: تعريف وتكليف، ويعني بالتعريف الإخبار، وهو ينقسم انقسام الأزمنة وهي الماضي والقائم والآتي مثل: ضرب زيد أمس وهو ضرب للحال، وسيضرب غدا. والتكليف ينقسم إلى إيجاب وهو الأمر، وإلى منع وهو النهي. وهذا كله من أقسام الكلام، ولهذا يقال في أقسام الكلام: إنه خبر واستخبار وأمر ونهي. فإن كنت أخذت بقول أهل اللغة، ففعل الله إذا كلامه وكلامه أزلي بلا خلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله^(٤) أزليا، ولو كان الفعل حادثا عندك لكان الكلام حادثا، فإن^(٥) لم تقبل هذا من أهل اللغة بطل إلزامك ثم الفعل عندك وعند أهل الكلام أجمع، ما هو المصدر عند أهل اللغة، وهم لا

(١) د سقط.

(٢) لوحة ١٩٤ و د.

(٣) هو معمر بن المثنى من مشاهير النحاة يقال إنه ولد في الليلة التي مات فيها الحسن البصري. قدم بغداد في أيام هارون الرشيد - من كتبه مجاز القرآن. وغريب القرآن. وغريب الحديث.

راجع: إنباء الرواة عن أنباء النحاة للقفطي ج ٣ ص ٢٧٦، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٥٥٤.

(٤) لوحة ١٣٣ و ز.

(٥) د وأن - لوحة ١٩٤ ظ د.

يعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما، ولهذا اختص بعلامات الأسماء وهي^(١) دخول لام التعريف أو التتوين أو الإضافة دون علامات الأفعال وهي قد وسوف، ودخل فيما هو من^(٢) حد الاسم عندهم، وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل أو كلمة تدل على المعنى دلالة الإشارة دون الإفادة، وخرج من حد الأفعال عندهم وهو ما دل على خلاف، وما هو الفعل عند أهل الكلام ليس بفعل عند أهل اللغة. فكيف تلزم خصومك الأخذ بقولهم. ثم إنه سمي المصادر أحداث الأسماء، فكان ضرب زيد وأكل خالد وشرب محمد أحداثا لهؤلاء، أتقول أنت: إن هذه المعاني حدثت عنهم؟ فإن قلت: نعم، فقد جعلت للعباد أحداثا. وإن قلت: لا، فقد خالفت أهل اللغة. ثم قوله في آخر هذا الفصل: إن عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر، ثم يقولون: مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولا يزيدون على ذلك، وما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول من أوله إلى آخره كلام^(٣) فاسد متناقض وقع فيه لجهله بمواصفات أهل اللغة. ونبين ذلك فنقول: قوله إن عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر، هذا شيء يقوله البصريون، وخالفهم فيه الفراء^(٤)، فقال: إن المصدر ليس بمفعول بل هو فعل، والمفعول ما تعلق به الفعل لا نفس الفعل فلم يكن هذا مقبولا من البصريين مع مخالفة الفراء إياهم وهو من رؤساء أهل اللغة^(٥)، ثم نقول: المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة، وكذا الفاعل وكذا الفعل. بل الفعل عندهم ما مر، والفاعل عندهم ما أسند^(٦) إليه ما هو الفعل عندهم وهو المحدث عنه لا من فعل حقيقة، والمفعول ما لم يسند إليه ما هو الفعل عندهم وخرج

(١) لوحة ٩٠ و ط.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ١٩٥ ز د.

(٤) هو أبو زكريا يحيى بن زياد توفي سنة ٢٠٧ هـ كان من أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو من مؤلفاته الحدود والمعاني والمصادر في القرآن الكريم وكتاب اللغات وكتاب الجميع والتثنية.

(٥) ز الكوفة.

(٦) لوحة ٦٨ و ب.

من أن يكون محدثا عنه، فإنك إذا قلت: لم يضرب زيد^(١) عمرا، كان زيد عندهم فاعلا وعمره مفعولا. ولو قلت مات خالد وطال الغلام وأسود الشعر وأبيض الثلج، كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه فاعلا، ولا شك أن الفعل لم يوجد من أحد من هؤلاء، ولكنه لما حدث عنه وأسند إليه ما هو الفعل في صناعتهم عد^(٢) فاعلا. وما خرج عن الحديث ولم يسند إليه (كان مفعولا وإن لم يقع عليه فعل ما كان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لأن ما هو الفعل لم يسند إليه ولم)^(٣) يحدث عنه فكان عندهم (على مقتضى صناعتهم مفعولا لا أن يكون مفعولا حقيقة كما لو قلت: عبت الله تعالى كان انتصاب)^(٤) قولك: الله، لكونه مفعولا، وكذا لو قلت: لم يعبد فلان الله، وليست حقيقة الفعل واقعة على الله تعالى - تعالى الله عن ذلك - فإذا ما هو الفعل عند أهل الكلام كان مفعولا عند البصريين من أهل اللغة، فأما ما هو الفعل عند أهل اللغة فليس بمفعول عندهم، وأما ما هو مفعول عندهم ليس بفعل عندهم البتة. وشيء من هذا لا يتصل بما نحن فيه، وبهذا يبطل قوله: ما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول، فإن أهل اللغة جعلوا الفعل الأمثلة التي بينا وهي مأخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم، وهو غير تلك الأمثلة المأخوذة عنه، فكيف يستقيم قوله: ما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول، فصار مؤخر كلامه مناقضا أول كلامه، فإنه حكى عنهم في أول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول، ثم قال في آخر كلامه ما أخذ منهم الفصل بين الأمرين، وهذا هو التناقض الظاهر، وإنما ثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند أهل الكلام وهو المصدر لا عندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون أهل الكلام، وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول حقيقة عند أهل الكلام، فإذا لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما

(١) لوحة ١٣٣ ظ ز.

(٢) لوحة ١٩٥ ظ د.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ب ما بين القوسين بهامش ب وهو مضموس تماما وقد أثبتناه من باقي النسخ.

هو الفعل والمفعول عند أهل اللغة، ولا الاتحاد بين^(١) ما هو الفعل والمفعول عند أهل الكلام. فكان^(٢) التعلق بهذا تلبيساً ظاهراً، وبالله العصمة.

[الدليل العقلي على قدم التكوين وإبطال شبه الخصوم العقلية]:

وقد فرغنا من إبطال شبههم السمعية والإجماعية واللغوية، فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وإبطال شبههم^(٣) العقلية فنقول:

أجمع المسلمون على أن خالق العالم هو الله تعالى، ولا شك أن الخالق وصف منا الله تعالى لا بد من وجود معنى يكون به خالفاً ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والأشعرية والنجارية لم يكن من الله تعالى إلى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقاً، والعالم بكونه مخلوقاً، إذ المعنى لو كان لكان هو الخلق والإيجاد، وذلك هو عين الموجود المخلوق، لا معنى قائم بذات الله تعالى. فإذا كان وجود العالم بالعلم لا بالله تعالى إذ لم يكن منه إليه معنى سوى أنه أقدم من العالم، ووجود شيء ما لا يجعل (من هو)^(٤) أقدم منه خالقاً له إذا لم يكن (منه معنى إليه يكون به خالقاً لتكوين زيد بعد عمرو ولا يجعل عمراً خالقاً لزيد، وإن كان أقدم منه)^(٥) إذا لم يكن منه إليه صنع، وكذا القدرة لا توجب كون القادر فاعلاً إذا لم يتصل بها الفعل، ألا ترى أنه كان في الأزل قادراً ولم يكن خالقاً ولم يثبت مخلوق، وكذا العلم لا بالباري بل كان وجوده بنفسه، وما كان وجوده بنفسه لا بغيره فهو قديم، فكان القول بهذا موجبا القول بقدم العالم فكانوا هم القائلين بقدم العالم لا نحن.

والثاني: أن وجوده لو كان بنفسه أو بمعنى راجع إلى ذاته لا إلى غيره،

(١) لوحة ٩٠ ظ ط.

(٢) لوحة ١٩٦ و د.

(٣) لوحة ١٣٤ و ز.

(٤) ط، ز منه.

(٥) ب ما بين القوسين بهامش الأصل وقد وضعناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.

لكان حادثاً لا بغيره، فلم يدل على^(١) غير أوجده، فكان القول به قولاً بنفي الصانع.

يحققه: أن الخالق اسم مشتق من الخلق، كالأكل (اسم مشتق)^(٢) من الأكل، والضارب من الضرب، وكذا الموجود من الإيجاد، ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفاً لمن قام به المعنى أو لمن له المعنى بأن كان المعنى راجعاً إلى الذات، كالسكن اسم لما قام به السكون، وكذا الحركة والسواد، والموجود اسم لمن كان وجوده راجعاً إلى^(٣) ذاته. وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الأشعرية. ونسبنا جميعاً المعتزلة إلى الجهل حيث زعموا أن المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام، والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر. وادعينا عليهم^(٤) التناقض والخروج عن المعقول حيث ساعدونا على أن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها، وكذا الساكن والأسود والأبيض والحي والميت والصحيح والفساد والمريض. ثم إن هؤلاء الأشعرية تركت هذا الأصل وزعمت: أن الخالق غير من قام به الخلق، والموجد غير من قام به الإيجاد. وهذا تناقض ظاهر وترك لأصول أهل الحق بل خروج عن إجماع العقلاء. والمعتزلة في هذه المسألة أسعد حالاً منهم، فإنهم وقعوا فيما وقعوا لإلجاء أصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى إلى هذا، وهذا الإلجاء في حق الأشعرية منعدم فإنهم ساعدونا على وجود القول بقيام الصفات^(٥) بذات الباري جل وعلا.

والثاني: أن المعتزلة جروا على هذا الأصل في بعض المواضع وهو مسألة الكلام حيث جعلوا المتكلم من أوجد الكلام لا من قام به الكلام، وكذا جعلوا الكافر

(١) لوحة ١٩٦ ظ د.

(٢) د ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٦٨ ظ ب.

(٤) لوحة ١٣٤ ظ ز.

(٥) د الصفة — لوحة ١٩٧ و د.

من أوجد الكفر، وإن كانوا مناقضين في ذلك تاركين هذا الأصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على ما بينا. فأما الأشعرية^(١) فقد ساعدونا على تخطئه المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم إلى المناقضة والخروج عن المعقول ثم ها هنا أتوا بما يوجب هدم تلك الأصول وتصحيح مذاهب الخصوم، وهذا تناقض فاحش.

والذي يحقق هذا: أن موجودا (ما لما كان موجودا)^(٢) لنفسه فكذا عرض ما لما كان عرضا لنفسه، وكذا اللون والسواد لم يكن الله تعالى بثبوت القدرة له عليه موصوفا بكونه موجودا بذلك الوجود الراجع إلى ذات ذلك الموجود، ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة إلى ذوات تلك الأعراض، فلو كان الخلق هو عين المخلوق، لما كان الله تعالى به خالقا، بل كان ما هو الخلق خالقا، كما كان ما هو المكون لنفسه من الأعراض كائناً، وما هو البقاء لنفسه من صفات الباري باقياً على ما بينا في مسألة الصفات. فإذا على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لا خالق له سواء ولا موجد، وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع، والقول^(٣) بذلك موجب القول بقدم العالم، إذ ما لا موجد^(٤) له وكان وجوده بنفسه كان قديماً على ما قررنا فإذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس يخلق بنفسه ولا قام به^(٥) الخلق أولى أن لا يكون خالقا. والذي^(٦) يحقق ما ذهبنا إليه أن سوادا لو وجد في محل وهو سواد بنفسه وهو خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق، ولو كان المحل هو الأسود لقيام ما هو السواد لكان ينبغي أن يكون هو الخالق لقيام ما هو الخلق به، ولو كان الباري هو الخالق لا من

(١) لوحة ٩١ و ط.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوح ١٩٧ ظ د.

(٤) د مأخذ.

(٥) لوحة ١٣٥ و ز.

(٦) ز وليس.

قام به لكان هو الأسود به لا من قام به، فكان القول برجوع أحد الوصفين إلى الصانع والآخر إلى المحل تناقضا فاحشا وبناء للأمر على التشهي، لا على ما يوجبه الدليل. وكذا كل موت يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم، وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغيرهما ورائحة واجتماع وافتراق وشر وفساد وزمانه ومرض ونجاسة، فينبغي أن توصف محالها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلونة سوادا وبياضا وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك أو يكون الباري جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الأسود الأبيض الحلو المر المنتن المجتمع المفترق الشرير الفاسد أو المفسد النجس قبيح الفعل سيئ العمل، وكلا الأمرين كفر. والذي^(١) يوجب بطلان قولهم: إن الخالق وصف الله تعالى فيكون الخلق صفة له، كالعالم والعلم والقادر والقدرة، فلو كان الخلق هو المخلوق، لكان إبليس وأعوانه والأقذار والأنثان والكلاب والقردة والخنازير والميتات والدماء عندهم جميعا، والكفر والمعاصي على أصول^(٢) النجارية والأشعرية كلها صفات لله تعالى، والقول به في غاية الفساد، والحمد لله على العصمة.

ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا، فإما أن يكون الكافر به من هو الخالق له، وإما أن يكون الخالق له من هو الكافر به، فإن قالت النجارية والأشعرية بالأول، فقد زعموا أن الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر، وكفر من يقول به لا يخفى. وإن قالوا بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره، وهذا منهم ترك لمذهبهم في^(٣) خلق أفعال العباد^(٤).

(١) لوحة ٦٩ ب - لوحة ١٩٨ و د.

(٢) ط، ز أهل.

(٣) لوحة ٩١ ظ ط.

(٤) وذلك لأن الأشعرية يقولون بأن أفعال العباد مخلوقة لله والعبد مكتسب لها وليس بخالق.

والذي يحقق هذا: أن من كان موصوفا بأحد معنى^(١) صفة، كان هو الموصوف بالمعنى الآخر. فإن الكلام لما كان كلاما وصدقا، كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه^(٢) صادقا، ولو ادعى إنسان أن المتكلم به غير من هو صادق به، نسب إلي الجهل، فكذا ها هنا. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الخلق لو كان هو المخلوق، لكان خلق السماء هو السماء، وخلق الأرض هو الأرض وكذا هذا في جميع أجسام العالم.

ثم الله تعالى إنما كان خالقا لها في^(٣) ابتداء أحوال وجوها لوجود هذا الذات^(٤) الذي هو خلقه، وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجودا فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال، فيوصف بأنه يخلق السماوات والأرضين والجبال^(٥) للحال، ويوجدتها كما هو مذهب النظام، والقول بإيجاد الموجود وخلق المخلوق محال، إذ ليس يشك أن ما صار مثبت الكينونة حاصلًا في الوجود والآنية، فهو ما دام في تلك الحال فمن المحال أن يوجد ثانيا ولا يلزمنا هذا، وإن كان الإيجاد الذي هو صفة الله تعالى موجودا للحال لأن المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به، وهي تعلقت به عند خروجه من العدم إلى الوجود، فأما بعد ذلك فلا تعلق به لاستحالة إيجاد الموجود، هذا كما قلنا جميعا إن الموجود في أول أحوال وجوده مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال، وفي حالة البقاء لم يبق مقدورا لوجود (لأنه لا تعلق له بعد ذلك بها لاستحالة تعلق الوجود بالموجد)^(٦)، وكذا الإرادة مع المراد على هذا خلاف ما ذهبوا إليه، فإن ما هو خلق هذا الجسم

(١) د معنى.

(٢) لوحة ١٣٥ ظ ز.

(٣) ب، ز سقط - لوحة ١٩٨ ظ د.

(٤) د الذاب.

(٥) ط، ز سقط.

(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

الذي كان الله تعالى لأجله خالقا له موجودا إذ هو كان خالقا له لهذا لا لتعلق الخلق به ترفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم فإن ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو^(١) محال وهو القول بإيجاد الموجود، وإن خالفوه ناقضوا، وبالله العصمة عن كل ضلال.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والأكل والمأكول والقتل والمقتول، وجميع الأفعال مع مفعولاتها، والقول بذلك مما يعرف فساد به بالبدئية، وهذا لأن أهل اللغة قالوا: إن الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لا يكون الفاعل فاعلا إلا باعتبار قيامه به، كما لا يكون المفعول مفعولا إلا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب، وغير ذلك من النظائر. وإذا ثبت هذا في الشاهد^(٢)، ثبت في الغائب، لاستوائهما في المعنى لما مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به، ومفعولا يتعلق به، فيقع عليه، فيكون الفاعل فاعلا لقيام الفعل، به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه، كما في القادر والمقدور فإن القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به، والمقدور كان مقدورا لتعلق^(٣) القدرة به (لم يجز قادر لم تقم القدرة به^(٤) ولا^(٥) مقدور لا تتعلق به القدرة بل هو غير^(٦) المقدور فكذا هذا.

فإن قالوا: أليس أن اتحاد العلم والمعلوم جائز فإن الله تعالى يعلم علمه بعلمه، فكان العلم علما معلوما، فكذا الفعل يجوز أن يكون فعلا ومفعولا، وإن كان

(١) لوحة ١٩٩ و د.

(٢) لوحة ١٣٦ و ز.

(٣) ز لقيام.

(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وقد أثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.

(٥) لوحة ٦٩ ط ب.

(٦) ز عين.

لا يجوز ذلك في القدرة والمقدور، فلم كان^(١) اعتبار الفعل^(٢) بالقدرة أولى من اعتباره بالعلم.

قلنا: نحن نعتبر^(٣) الغائب بالشاهد، وفي الشاهد جاز أن يكون العلم معلوما لمن هو عالم به فإن الإنسان يعلم علمه بنفس ذلك العلم، لا بعلم آخر سواه خلافا لما يقوله أبو العباس القلانسي^(٤)، إذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك العلم الثاني مع وجود هذا العلم لأجل المغايرة، فيصير الإنسان عالما بشيء ولا يعلم أنه يعلمه وهذا محال، ولما جاز هذا في الشاهد في العلم جوزنا ذلك في الغائب بالإجماع، ولما لم يجز في القدرة في الشاهد، فإن القدرة قط لا تكون مقدورة للقادر بها في الشاهد، وإن كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى لم نجوز في الغائب أن تكون القدرة والمقدور واحدا، والذيل في الشاهد نظير القدرة، فإن في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلا إلا بفعل قام به، فلم يكن المفعول مفعولا إلا لوقوع فعله عليه، ولم يكن فعله قط مفعولا له وإن كان مفعولا لغيره، فلم نجوز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغائب استدلالا بالشاهد على الغائب. وحقيقة هذا: أن القدرة لها أثر في المقدور والشيء يؤثر في غيره، إذ المؤثر غير المتأثر، فلم تكن القدرة مقدورة لمن هي قدرة له، وكذلك الفعل يؤثر في المفعول فلم يكن بد من القول بتغايرهما، وكان القول باتحادهما محالا كما^(٥) في القدرة والمقدور، فأما في العلم فلا تأثير له في المعلوم لأنه لا يغير المعلوم^(٦) عما هو عليه، فلم يكن اتحادهما محالا، وبالله التوفيق.

فأورد الأشعري المشنع علينا فقال: أليس أن العرض حال في المحل وهو

(١) ط، ز يكن.

(٢) لوحة ٩٢ و ط.

(٣) د تغيير — لوحة ١٩٩ ظ د.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ١٣٦ ظ ز.

(٦) لوحة ٢٠٠ و د.

حال^(١) بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بأن الحلول غير الحال، فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد الفعل والمفعول؟ والجواب عنه: أن يقال له، إنك أنت الذي ذكرت في مسألة الصفات في كتابك أن علم الباري لا يحله وليس هو محلاً لعلمه، ولا لسائر صفات ذاته وإن كانت موجودة بذاته، لأن الحلول في اللغة هو السكون، يقال: حل فلان وارتحل، والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل أن توصف الصفة بالسكون والحركة، ثم زعمت وكذلك الحركة غير حالة في المتحرك لما ذكرنا غير أنه يستعمل في وصف غيره ألفاظ المجاز، فأما في أوصاف الباري جل وعلا فيراعى التوقيف والحقيقة. ثم ذكرت الخلاف بين أصحاب الصفات^(٢) أن عبد الله بن سعيد^(٣) وأبا العباس القلانسي وغيرهما من متقدمي أصحاب الصفات كانوا يقولون: إن علم الباري قائم به، والأشعري اختار عبارة أخرى، وهي أن صفات الباري موجودة بذات الباري، وذكر هذا كله غيرك من الأشعريين في كتبهم منهم أبو منصور بن أيوب^(٤) ذكر في كتابه المترجم بالمقتع وهو الذي سلخته سلخاً بل انتحلت أكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت التصنيف إلى نفسك ولبسته على الضعفة من أصحابك وزوجته باسمك، ذكر هذه الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذي ذكرته، وكذا غير كما^(٥) من الأشعرية، وإذا كان الأمر كذلك، هل يكون هذا الإلزام منك باتحاد الحال والحلول إلا غفلة راکدة وتحكما ظاهراً ووقاحة ظاهرة ووقاحة بينة، دفعتك إليها الحيرة في نحلته.

ثم نقول: لو كنا أبينا عليك القول^(٦) باتحاد الفاعل والفعل فأوردت هذا لكان

(١) ط بالهامش.

(٢) ز سقط.

(٣) سبق التعريف به وهو عبد الله بن سعيد القطان.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ٢٠٠ ط د.

(٦) لوحة ٩٢ ط ط.

يوجب نوع خيال، فأما إذا كنا أبينا عليك^(١) القول باتحاد الفعل والمفعول ثم اشتغلت بإيراد مثل هذا النظير، كان ذلك منك جهلا بمواضع الإلزام والالتزام، وبالله العصمة والنجاة.

ثم^(٢) إن هذا المشنع رأى الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر البغدادي، والقول باستحالة الحلول على الأعراض من أبي منصور بن أيوب^(٣)، فكان ضدا لكلا الصالحين ولم يعلم لغفلته أن بينهما تناقضا. على أن ابن فورك^(٤) حكى خلافا بين الأشعري والقلانسي فقال: جوز القلانسي القول بأن العرض حل في الجسم، والأشعري لا يجوز ذلك، وإذا كان الأشعري لا يجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شيء واحد، ثم قال: هذا القائل إنما يكون الضرب غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب، فلما صار مضروبا بعد أن لم يكن مضروبا افتقر إلى معنى لأجله كان مضروبا، ويستحيل وجود المخلوق مع عدم الخلق، فكان هذا هو الفرق بين البابين. نقل هذا بعينه عن كلام عبد القاهر.

والجواب عنه^(٥): قلنا: إنك لا تزال تأتي بكلام يوجب زيادة^(٦) التعجب من غفلتك، أليس أن المعتزلة يقولون في مسألة الصفات: إن العلم إنما كان في الشاهد معنى وراء العالم لوجودنا إياه مرة عالما ومرة غير عالم، والله تعالى يستحيل عليه وجوده غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى وراء العلم، واعتمد على هذا الكلام الكعبي^(٧) وغيره في الفرق بين الشاهد والغائب، أكان ذلك صحيحا؟ فإن قال:

(١) لوحة ١٣٧ و ز.

(٢) لوحة ٧٠ و ب - لوحة ١٣٧ و ز.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ٢٠١ و د.

(٦) ب بهامش الأصل وأثبتناها للمسياق.

(٧) سبق التعريف به.

نعم. ترك مذهبه في الصفات، وإن قال: كان ذلك فاسداً، قيل: وما وجه فسادها؟ فإن قال: لأن الدليل قام على أن العلم معنى وراءه فيكون في الغائب كما هو في الشاهد، قلنا: والدلائل أيضاً قامت ها هنا على أن الخلق غير المخلوق.

ثم نقول له: أليس أن أصحاب الصفات أجابوا عن كلام المعتزلة وقالوا: إذا^(١) ثبت في موضع وهو الشاهد أن العلم معنى وراء العالم لما قام من دليل وجودنا للعالم مرة غير عالم ثبت ذلك في المواضع أجمع، وإن لم ينتقل هذا الدليل إليه، لأن نقل الدليل مع المدلول أينما دار ليس بشرط، كما أن الدليل لما قام أن السواد معنى وراء الأسود، والبياض معنى وراء الأبيض، والحركة معنى وراء المتحرك، لوجودنا الأسود مرة غير أسود وكذا الأبيض والمتحرك نحكم بكون سواد الغراب والفأر، وبياض الثلج والكافور، وحركة النار والأفلاك معاني وراء الذات، وإن لم يوجد نقل الدليل، فإننا لا نجد هذه الذوات متعزية عن هذه الصفات، فكذا ها هنا، لما^(٢) ثبت أن الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك في كل فعل ولم يشترك نقل الدليل وإلا فما الفرق. غير أن هناك بين ما قام دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل، وفيما نحن فيه اتحاد الجنس عند اختلاف المحل، وهذا محال يوجب التفرقة بينهما. على أن هذا الاعتراض إنما يرد على ظاهر كلامنا، فأما ما بينا من المعنى الموجب أن يكون الفعل غير المفعول كما يوجب أن تكون القدرة غير المقدور، وهو كون الفعل مؤثراً في المفعول كالقدرة سواء، والمؤثر غير المتأثر إذ الشيء لا يؤثر في ذاته^(٣)، فلا يرد عليه الاعتراض لأن ما ذكر من دليل المغايرة وإن لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا.

ثم يقال لهم: أليس أنا قلنا جميعاً في الفرق بين الصفة الراجعة إلى الذات

(١) لوحة ١٣٧ ط.ز.

(٢) لوحة ٢٠١ ط.د.

(٣) لوحة ٩٣ و.ط.

وبين الصفة التي هي معنى وراء الذات، أن ما لا يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع إلى الذات، أن ما لا يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع إلى الذات كالوجود مع الموجود، فإننا لو توهمنا ارتفاع الوجود لا نتوهم بقاء الذات، وما نتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات، كالسواد مع الذات الذي قام به، وكذا الحركة والسكون.

ثم إننا لو توهمنا ارتفاع العلم عن^(١) ذات البارئ جل وعلا نتوهم^(٢) وجود الذات بدون العلم، وإن كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين الذات والعلم عند وجود أحدهما وعدم الآخر لما أن عدم على الأزلي محال، فعلم أن العلم معنى وراء الذات. وقلنا للمعتزلة: إن طريقة معرفة الفرق^(٣) بين الصفة الراجعة إلى الذات، والصفة الزائدة على الذات هذا لا ما قلتم من وجود الانفكاك، وأوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج، فلا بد من أن يقر بهذا وإذا أقر بهذا، قيل: إن كان السماء لم توجد غير خلق عندك، أليس أنا لو توهمنا^(٤) غير خلق لتصور وجودها كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا ذلك هذا على أن الخلق معنى وراء السماء؟ فإن قالوا: لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت سماء ولكن بقيت غير مخلوقة أما قط لا يتصور كونها مخلوقة مع ارتفاع الخلق، قيل: وفي الشاهد لو توهمنا ارتفاع الضرب عن زيد أو حين كان مرتفعاً عنه كان زيدا ولم يكن مضروباً، وقط لا يتصور وجوده مضروباً بدون الضرب، فينبغي أن يكون المضروب والضرب

(١) لوحة ١٣٨ و ز.

(٢) لوحة ٧٠ ظ ب.

ملحوظة: كان من المفروض بعد أن انتهى من وجه اللوحة ٧٠ أن ينتقل إلى ظهرها ولكن نتيجة لخطأ مشترك بين النسخة التي تحت أيدينا والميكروفيلم الموجود بمعهد المخطوطات حدث انتقال من لوحة إلى أخرى ونشير إلى كل في موضعه وهنا مثلاً ٧٠ ظ ب وجدت في ٧١ ظ ب.

(٣) لوحة ٢٠٢ و د.

(٤) ز تهمنها.

واحدا، فإن استمر على هذا ركب المحال، وإن سلم أن الضرب مع هذا غير المضروب بطل فرقه، وبالله التوفيق.

ثم قال هذا القائل: لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود مضروب يكون ضربا فلو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجود مفعول هو فعل، ولما كان فعل الإنسان مفعولا لله تعالى عندنا، وعندهم بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل.

فنقول في جواب ذلك: إن هذا منك تمويه وعدول عن سنن الكلام. وبيان ذلك في كل فعل في الشاهد مع مفعوله، وبيننا المعنى في ذلك أن المؤثر ينبغي^(١) أن يكون غير المتأثر، واستوى الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والإيجاد والموجود فيستويان. فبعد ذلك ثبوت الفرق بين الضرب والفعل: أن الضرب^(٢) لا يكون مضروبا والفعل^(٣) يكون مفعولا لا يوجب بطلان ما أثبتنا من التسوية على أن كل فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان أو غير ضرب فإنه مخلوقه غير أن اسم الفعل والمفعول عام فيتناول كلا. والضرب اسم لفعل خاص وهو الأيام وهو عرض والعرض لا يقبل الألف بإيلا م غيره، وهو يقبل^(٤) إيجاد غيره إياه فكان موجدا وكان مفعولا ولم يكن مضروبا لهذا، ثم نظير هذا على قول من يسلم منكم أن العبد له فعل في الفرق بين فعل الفاعلين وكلام المتكلمين، فإن فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلاقا وفعل الله تعالى، فيكون^(٥) فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلين. فتدعى المعتزلة أن هذا محال، ويعتبرونه بكلام واحد أنه لا يكون كلاما لمتكلمين ويستحيل أن يكون ذلك فكذا هذا.

(١) لوحة ٢٠٢ ظ د.

(٢) لوحة ١٣٨ ظ ز.

(٣) ط، ز لا - زائدة.

(٤) ط، ز بعد.

(٥) لوحة ٩٣ ظ ط.

أجابهم: من سلم منكم أن للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وأبو العباس القلانسي فقال: بأن الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول، وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله، والكلام اسم لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والخرس والآفة، وهو ينافي سكوت المحل الذي قام به آفته ويستحيل قيامه بمحلين لنفي السكوت والآفة^(١) عن محلين فلم يكن كلاما لمحلين. فأما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد، فكان فعلا لهما، حتى إن الكلام لما كان يقع بقدرة الله خلقا وقدرة العبد كسبا كان أيضا فعلا^(٢) لفاعلين أما لم يكن كلاهما لمتكلمين لما مر، فكذا الضرب عندنا لا يكون مضروبا (لأنه اسم لنوع فعل وهو الإيلام والمضروب اسم للمتألم والضرب لا يقبل الألف فلم يكن مشروبا)^(٣) فأما الضرب فإنه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا، فكان من حيث إنه فعل للعبد مفعولا لله تعالى، فأما من حيث إنه ضرب لم يكن مضروبا لما مر والله موفق.

ثم نحن إنما ندعي إحالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله، (وإحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله)^(٤) وننكر^(٥) اتحاد الفعل والمفعول وفيها ألزمت الأمر بخلافه، فإن فعل العبد عندنا كان مفعولا^(٦) لله تعالى لا للعبد، وكان هو فعلا للعبد لا لله تعالى، فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا، ومن كان مفعولا له لم يكن فعلا له ونحن لا ننكر هذا (وإنما ننكر اتحاد الفعل والمفعول بجهة واحدة وهو إضافته

(١) لوحة ٢٠٣ و د.

(٢) ب و د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٣) د ما بين القوسين سقط.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.

(٥) لوحة ٧١ و ب التي هي ٧٢ و ب.

(٦) لوحة ١٣٩ ظ ز.

إلى ذات واحد^(١) وبيننا ذلك، وأثبتناه بتوفيق الله وعونه.

ثم قال هذا القائل: إن كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب فنقول: إنه لا يتصور وجود ضرب مع عدم المضروب، فوجب أن لا يتصور وجود خلق ولا مخلوق. فنقول له في الجواب: بم تتفصل عن يقول لك: إن لم يكن (الخلق والمخلوق على قياس)^(٢) الضرب والمضروب فينبغي أن يجوز خلق مع عدم المخلوق؟ وإن كان لا يجوز الضرب مع عدم المضروب، والحاصل^(٣) أنا ندعي وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ما هو مفعوله، ونستدل بالشاهد وأنتم تقولون: باستحالة فعل بلا مفعول وتستدلون بالشاهد ويدعي كل واحد بطلان قول صاحبه، لادعائه في الغائب ما هو خلاف الشاهد، ثم لا شك أن التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية، فإن التفرقة بينهما^(٤) واجبة عند وجوب^(٥) التفرقة. فإننا جميعا سويننا بين العالم الشاهد والعالم الغائب في ثبوت العلم وكذا في سائر الصفات، وفرقنا بين المرید لما هو سفه وقبيح كشم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغائب لوجوب التفرقة، ثم ها هنا نحن سويننا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغائب، وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد والغائب جميعا لقيام دليل التسوية، وهو ما مر أن الفعل مؤثر والمفعول متأثر، فيجب تغايرهما استدلالا بالقدرة والمقدور، وهذا المعنى في الغائب موجود، ولهذا سوى بين الشاهد والغائب في حق وجوب المغايرة^(٦) بين القدرة والمقدور، وأنتم تثبتون التفرقة ها هنا بين الشاهد والغائب فتقولون: إن الفعل وإن كان غير المفعول في الشاهد ففي الغائب

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.

(٣) لوحة ٢٠٣ ط د.

(٤) ز سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٩٤ و ط.

ينبغي أن يكون الفعل هو المفعول وإن قام دليل التسوية، وفرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب، وقلنا بجواز الخلق، ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب^(١) لأن الدليل يوجب التفرقة، وذلك لأن الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب، فإن من الممكن أن^(٢) يكون زيد في الدار، ومن الممكن أن لا يكون، فإذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا إذ الممكن هو أن لا يكون ثابتا في الحال، وإذا فرض وجوده لم يلزم منه محال، فإذا دخل فقد صار الكون الذي كان في حد الإمكان أي التصور والجواز إلى الوجوب أي التحقق والوجود، وكذا فهذا في كل ما هو فعل، ثم من شرطه حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب في الجملة ليكون هو صرفا لا مقارنته إياه، إلا أن الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الإمكان إلى الوجوب لما تصور حصوله بعده، لأن الفعل كما وجد ينعدم في الثاني، والمعدوم لا يتصور منه التأثير في المتأثر، فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا له، لأنه يصرف الألف الممكن في عمرو من الإمكان إلى الوجوب، وكان ضربا لكونه صرفا للممكن مخصوص وهو الألف، فلو وجد الضرب من زيد وعمرو منعدم لا يتصور بقاء الضرب إلى وقت وجود عمرو ليحصل به الألف في عمرو، لاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم للحال ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألف، فلم يتصور وجود الضرب ولا مضروب فأما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه أزليا كسائر الصفات، فيبقى إلى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الإمكان إلى الوجوب فكان فعلا من الأصل، ونظير هذا في الحكميات القتل فإنه لما كان فعلا تنزهق بسببه الروح عن بدون الحيوان، فإذا وجد الرمي من إنسان ثم^(٣) من السهم فأصاب المرمى إليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم انزهقت روحه بسبب ذلك،

(١) لوحة ١٣٩ ظ.ز.

(٢) لوحة ٢٠٤ و.د.

(٣) لوحة ٢٠٤ ظ.د.

يظهر عند انزهاق روحه أن ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وإن لم يوجد للحال أثره في المحل^(١) وجد القتل ولا مقتول، ولهذا يظهر تعلق أحكام القتل بذلك حتى إن القتل لو كان خطأ فكفر كفارة القتل جاز، وإن كان المرمى إليه بعد حيا فكذا هذا، وفي فعل الشاهد لا يتصور حصول أثره^(٢) الحقيقي بعد انعدامه، ففرقنا بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة.

وبهذا فرقنا نحن والأشعرية في وجود الأمر ولا مأمور بين الشاهد والغائب وجوزنا ذلك في الغائب وقتلنا بإحالاته في الشاهد فعين هذا الفرق، فتذكرت الأشعرية هذا الفرق هناك ونسيت ها هنا.

وجاء من هذا كله أن سويننا في الفعل والمفعول في إيجاب القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية، وفرقنا فيهما في حق جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة.

والأشعرية قلبت هذه القصة فسوت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل (التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية)^(٣) وهذا قلب للمعقول وخروج عن قضية الدليل، والله الموفق.

فإذا سلمت هذه الطريقة^(٤) وضح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل والمقتول وسائر الأفعال، واندفعت الأسئلة بحمد الله ومنه.

والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب^(٥) الخصوم: أن العالم كان معدوما وكذا كان جزء من أجزائه على التعيين، وكان يجوز عليه الوجود فكان العدم متحققا

(١) لوحة ٧١ ظ ب وتوجد ظ ب ٧٠.

(٢) لوحة ١٤٠ وز.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٩٤ ظ ط.

(٥) لوحة ٢٠٥ ود.

والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن العدم المتحقق من غير تخصيص مخصص^(١) له بذلك وراء ذاته بل بما هو عين ذاته، لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالامتزاج الممكن من غير معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته. وكذا في كل مجتمع افترق أو مفترق اجتمع، وكل متحرك سكن وكل ساكن متحرك وكذا في جميع الأعراض، فيؤدي إلى القول بصحة مذاهب الثنوية ونفاة الأعراض من الدهرية وغيرهم.

ولا يقال إنه اختص بالوجود بعد العدم بمعنى هو غيره وهو قدرة الباري، لأن القدرة تقتضي كون ما يدخل تحتها مقدورا أما لا يقتضي كونه موجودا، ولو اقتضى كونه موجودا لكان إيجادا إذ الإيجاد وما يوجب الوجود كالإجلال وما يوجب الجلوس وليس المقدور بموجود لا محالة، ولهذا يوصف المعدوم بأنه مقدور فدل أن هذا باطل، ولأن الموجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة إلى القول بالخلق والإيجاد، فكان الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له^(٢) ولا موجدا، ويظهر بطلان هذا القول ظهور بطلان هذا السؤال، والله الموفق.

ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون الإيجاد أفحش من جهالة الكرامية^(٣) حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق لأن ذلك من باب العبارات^(٤)، وقد يوجد مثل ذلك في الشاهد وإن كان مجازا فجهالتهم أنهم ظنوا المجاز حقيقة، وهؤلاء علقوا^(٥) بحقيقة القدرة ما لا يصلح حكما لها، فصاروا كمن علق الوجود بالعلم أو السمع أو البصر، وذلك محال فكذا هذا، وجعلوا الإيجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى. فإذا هاتان جهالتان في الحقائق، وتلك جهالة واحدة في محال العبارات.

(١) ز سقط.

(٢) لوحه ١٤٠ ظ ز.

(٣) سبق التعريف ص ٩.

(٤) لوحه ٢٠٥ ظ د.

(٥) ز علقوا.

وإذا ثبت بما بينا من الدلائل المغيرة بين التكوين والمكون، فيجب علينا أن نصرّف العناية إلى حل ما أوردوا من الشبهات فنقول:

[شبهه للخصوم]:

قولهم: إن الفعل يتعدى إلى المفعول، وإذا ثبت أنه لا (بد أن)^(١) يتعدى إلى مفعول فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو إما أن كان ما يتعدى إليه موجودا في الأزل أو كان معدما، فإن كان موجودا فهو القول بقديم العالم، وإن كان معدوما ينبغي أن يكون المعدوم مفعولا.

[الرد عليها]:

الجواب عنه أن نقول: عين هذا الكلام اعتراف منه أن الفعل غير المفعول لأنه زعم أن الفعل يتعدى إلى المفعول، والشيء يتعدى إلى غيره لا نفسه، فإن تعدي الشيء إلى نفسه محال، فإذا هذا الكلام حجة عليه. ثم نقول:

الفعل يتعدى إلى المفعول في الجملة، فأما أن يتعدى إليه في الأحوال أجمع فهذا ليس بشرطه، ألا ترى أن الأمر متعد يقال: أمرته فأتمر ثم كان أمر الله تعالى للعالم بالوجود، وهو خطاب (كن موجودا في الأزل)^(٢) وكان^(٣) أمره الذي هو أمر إيجاب موجودا في الأزل (ولا)^(٤) مأمور ولا وجوب، فكذا هذا لأنه ما كلن أمرا بالوجود ليوحد^(٥) في القدم بل ليوحد كل موجود في وقت وجوده^(٦) وما كان أمرا ليجب على المعدوم في القدم بل ليجب على المكلفين وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ

(١) ز سقط.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) لوحة ٧٢ وب وتوجد في ٧١ وب.

(٤) لوحة ٢٠٦ ود.

(٥) لوحة ١٤١ وز.

(٦) لوحة ٩٥ وط.

توجه الخطاب، وكذا التكوين في الأزل^(١) ما كان ليكون المكون في الأزل بل ليكون (وقت وجوده وكذا ما كانت إرادته ليكون مراده في الأزل بل ليكون)^(٢) كل مراد له وقت وجوده. ثم يقال لهم: الله تعالى هل كان قادرا على العالم حال عدمه؟ فلا بد من (نعم)^(٣) فيكون معدوما مقدور الوجود، قلنا: وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه؟ فلا بد من (نعم)^(٤) قلنا: وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة أم بقدرة أزلية؟ فلا بد من القول بقدرة أزلية، قلنا: تلك القدرة كانت في الأزل قدرة على عدم العالم؟ فإن قالوا نعم. فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو محال وإن قالوا: هو قدرة على عدم الموجود. قلنا: وهل كان العالم في الأزل موجودا؟ فإن قالوا: نعم فقد وقعوا فيما نسبوا خصومهم إليه، وإن قالوا: لا. قلنا: وكيف يكون في الأزل قدرة على عدم الموجود ولا موجود؟ فلا بد من أن يقولوا كانت القدرة في الأزل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده، فكذا هذا لنا في الفعل.

[شبه ثانية للخصوم]:

وما قال إن عند هؤلاء القوم أن المخلوق واقع بالخلق، فيلزمهم أن يكون الخلق بمعنى القدرة، فيلزم أن يكون له^(٥) قدرتان، ولأن قدرة الباري إذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات صفة لله تعالى لا فائدة فيها.

[الرد عليها]:

يقال في جوابه: إنك رجل تهذي أبدا بما يعود ضرره عليك^(٦) دون خصمك،

(١) ز ما بين القوسين مكرر.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) جميع النسخ (بلى) وقد أثبتنا (نعم) لعدم الالتباس، وإن كان يصح الإجابة ببلى في حالة الإثبات وإن لم يسبق الاستفهام نفيا.

(٤) جميع النسخ بلى وإلا حسن ما أثبتنا.

(٥) لوحة ٢٠٦ ط د.

(٦) ط، ز - دون غيرك - زائدة.

ولا تدري بذلك لجهلك بالحقائق، أما قولك: إن المخلوق لو كان واقعا بالخلق فيكون الخلق قدرة. قلنا: والوقوع متى يكون بالقدرة، الوقوع يكون بالإيقاع والوجود بالإيجاد، والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر، والإرادة ليخرج المفعول على التوالي والنظام، والعلم ليخرج على الإحكام. ثم إن هذا الكلام هو سخنة عينك، والمخيب لك في جميع سعيك، فإن وقوع العالم لو كان بالقدرة، والقدرة أزلية، ينبغي على زعمك أن يكون العالم أزليا، ليكون ما^(١) يتعلق وقوعه به أزليا فتقع في جميع ما عبت به خصمك. وكلامك الثاني: أن قدرة الباري جل وعلا إذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات صفة لا فائدة فيها وباطل أيضا، لأن المعدوم لا يوجد بالقدرة على الإيجاد بدون الإيجاد، فإن العلام في حال عدمه كان مقدور الإيجاد ولا وجود لما أن الإيجاد لم يكن ليوحد للحال بل ليوحد عندما علم الله تعالى وجوده وأراد وجوده، فلم يقع بها الغنية عن الإيجاد والخلق، ثم هذا عليك، فإن الوقوع لما كان بالقدرة وقعت الغنية عن الخلق والإيجاد، فلماذا تجعله خالقا موجدا، وتجعل العالم مخلوقا موجدا؟ وأي^(٢) فائدة في ذلك؟ وأي معنى تحت^(٣) لفظة الخلق والإيجاد والمخلوق والموجد؟ وفيه أيضا ما مر من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة، وعند قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

ثم نقول له: لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لا غير، فأى فائدة في خطاب^(٤) كن؟ ولأى معنى قال صاحبكم الأشعري بل جميع أصحابكم: إن الله تعالى خلق جميع المخلوقات بخطاب "كن"؟ فأى عذر لك في ذلك، فهو عذري في الخلق والإيجاد، ثم

(١) لوحة ١٤١ ظ.ز.

(٢) لوحة ٢٠٧ و.د.

(٣) ز يجب.

(٤) لوحة ٩٥ ظ.ط.

ينبغي على قود كلامك أن يكون خطاب "كن" قدرة فيكون له تعالى قدرتان.

[شبه أخرى والرد عليها]:

وما قال: إن الخلق لو كان غير المخلوق إما أن يكون قائماً بمحل أو لا في محل أو بذات الباري، ولو كان قائماً بذات الباري، لا يخلو إما أن يكون محدثاً أو أزلياً. والأقسام كلها باطلة عندنا على ما نبين، إلا ما قال إنه قائم بذات الباري وإنه أزلي، فما قال في إبطاله أن الاختراع إن حصل به فهو في معنى القدرة. هذان ظاهر، كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى والاختراع هو الخلق على ما بينا أن الخلق والاختراع والإيجاد والتكوين نظائر، وهي من الأسامي المترادفة، بل كان ينبغي أن يقول: إن حصل به الوجود فهو في معنى القدرة. وقد بينا أن هذا فاسد، لأن^(١) الوجود يكون بالإيجاد لا بالقدرة. وما قال بعد فراغه عن إفساد هذه الأقسام بزعمه أن ببطلان هذه الأقسام ظهر أن الخلق ليس^(٢) معنى زائداً على المخلوق.

قلنا: وما انقسم إلى أقسام وظهر^(٣) بطلان الأقسام سوى واحد منها، إنما يتعين ذلك أن لو كان في حد الإمكان، فأما إذا كان هو ساوى غيره في الامتناع فلم قلت إنه يتعين؟ وأي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم أن لو قال: لما ظهر بطلان الأقسام كلها تعين أن التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قاله جماعة منكم، أو قال: هو حادث قائم بذات الباري كان قالت الكرامية؟ وذلك كله باطل. فكذا قولك باطل. ودلائل امتناع كون التكوين راجعاً إلى المكون قد مرت على الاستقصاء.

(١) لوحة ٧٢ ظ ب وبها انتهى الارتباك في ترتيب اللوحات الثلاث ٧٠ - ٧١ - ٧٢.

(٢) لوحة ١٤٢ و ز.

(٣) لوحة ٢٠٧ ظ د.

بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر، لئلا يظن عند حكايتي ذلك بغير عبارته أني^(١) قصرت في بيان كلامه لتعذر إبطال ذلك، والحمد لله محق الحق ومبطل الباطل.

[شبهة أخرى والرد عليها]:

وأما ما قال غيره من الأشعرية: إن الكفر فعل العبد وهو مفعول فدل ذلك على جواز كون الفعل مفعولا. فالجواب أن هذا غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعول وهو مفعول الله تعالى، ومن ادعى من الاتفاق أن ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له، باطل وخصومه لا يوافقونه في ذلك، وقد أقمنا الدلالة على كون وجوب الفعل غير المفعول.

[التكوين صفة أزلية قديمة]:

وإذا ثبت التكوين غير المكون فبعد ذلك^(٢) نصرف العناية إلى إثبات قدم التكوين، وقد خالفنا في ذلك جميع فرق الضلال على ما بينا في أول المسألة، وشبهتهم ما مر أنها مقالة محدثة على ما قررنا. والثاني أن القول بقدم التكوين يوجب القول بقدم المكون فنقول:

إذا ثبت أن التكون غير المكون لما ذكرنا من الدلائل فنقول بعد ذلك: إنه لا^(٣) يخلو إما أن كان أزليا كما قلنا، وإما أن كان محدثا. ولا وجه لكونه محدثا لأنه ينقسم^(٤) إلى أقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم إلى قسمين وكلها ممتعة، وفي القول بها ممتعا إذ لا بد عند القول بحدوثه من إثباته على أحد هذه الأقسام الثلاثة ثم على أحد القسمين، فيكون ذلك إثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٢٠٨ و د.

(٣) لوحة ١٤٢ ظ ز.

(٤) لوحة ٩٦ و ط.

لا^(١) يخلو إما أن كان أزليا كما قلنا، وإما أن كان محدثا. ولا وجه لكونه محدثا لأنه ينقسم^(٢) إلى أقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم إلى قسمين وكلها ممتنعة، وفي القول بها ممتنعا إذ لا بد عند القول بحدوثه من إثباته على أحد هذه الأقسام الثلاثة ثم على أحد القسمين، فيكون ذلك إثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

[بيان الأقسام الثلاثة]:

وبيان تلك الأقسام الأولية: أنه إما أن حدث في محل سوى ذات الله تعالى، أو حدث لا في محل، أو حدث في ذات الله تعالى. وكل قسم ينقسم إلى قسمين: إما أن حدث بنفسه أو بإحداث الله تعالى. ولا وجه إلى القول بأن حدث بإحداث الله لأن الكلام في التكوين الثاني كهو في الأول، فيؤدي إلى إحداث التكوين الثاني بتكوين ثالث، والثالث برابع إلى ما لا يتناهى كما هو مذهب معمر^(٣). وهو باطل، إذ القول بتعلق حدوث العالم بما لا يتناهى من الأسباب يمنع من حدوثه ووجوده، وهو موجود بالحس، محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة، وهو مثل قول الدهرية لا حادث إلا وقبله حادث، وقد بينا فساد ذلك، ولي القول بصحة هذا قول بقديم العالم^(٤)، والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين، فإذا هذا قول يوجب صحته بطلانه.

ولا وجه إلى القول بحدوثه لا بإحداث أحد، لأنه لو جاز هذا في التكوين لجاز في كل العالم وقد مر إبطال ذلك في مسألة إثبات الصانع.

وليس يستقيم قول الكرامية إنه محدث بالقدرة، إذ من مذهبهم أن التكوين

(١) لوحة ١٤٢ ظ ز.

(٢) لوحة ٩٦ و ط.

(٣) سبق التعريف به — حيث يقول: إذا كان المتحرك متحركا بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها وذلك المعنى أيضا يختص بمحله لمعنى سواه، وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية. راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٣٧ — ١٣٨.

(٤) لوحة ٢٠٨ ظ د.

محدث في ذات البارئ تعالى بقدرته لا بإحداث وتكوين، ثم يحدث جميع العالم بتكوين الله تعالى القائم بذاته. لأن هذا فاسد من وجوه: أحدها أنه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكويناً، لأن التكوين ليس إلا ما يتكون به المكون وكذا الإيجاد ليس إلا ما يوجد به الحادث، فإذا كان هذا في الحقيقة قولاً بقدم الإيجاد، لأن^(١) القدرة عندهم أزلية، ولأن حدوث الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الإيجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثاً غير محدث موجوداً بالقدرة، فيبطل^(٢) القول بوجود التكوين، فيبطل القول بحدوثه بالقدرة، فيكون^(٣) هذا أيضاً قولاً يوجب صحة بطلانه، وما هذا سبيله من الأقاويل فهو باطل. ولأن عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدث جميع العالم بالتكوين، فيسمون التكوين حادثاً لا محدثاً، لأنه ما حدث بالإحداث ليكون محدثاً (ويسمون العالم محدثاً)^(٤) لأن حدوثه كان بالإحداث، ويقولون المحدث ما وقع عليه الإحداث، فأما^(٥) حادث لم يقع عليه الإحداث فهو ليس بمحدث. وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثاً (لا محدثاً)^(٦) مخلوقاً، فكان التكوين هو مقدور الله تعالى لا غير وهو حادث في ذاته، والعالم ليس بمقدور الله فلم تكن لله تعالى قدرة إلا على ما في ذاته (فأما على وراء ذلك فلا قدرة له عليه. وهذا فاسد من وجوده لما فيه من إزالة قدرة الله تعالى عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته)^(٧) والقول به مما يوجب مسارعة العقلاء أجمع إلى إكفارهم، ولأن القول به إنكار لقوله تعالى: ﴿وَمَوْعِدٌ كُلِّ شَيْءٍ مَّوَدِيرٌ﴾^(٨) وعندهم لا يقدر على شيء إلا على ما حدث في ذاته، ولأن من أجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو أفعال الحيوانات أجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز،

(١) لوحة ٧٣ و ب.

(٢) لوحة ١٤٣ و ز.

(٣) ط، ز — فكان.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٢٠٩ و د.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٨) سورة الروم — ٣٠ — الآية ٥٠.

إذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون إلا عن عجز، وقد بينا ذلك فيما تقدم، وصار كل ما دب ودرج مما له فعل اختياري قادرا على ما قصرت عنه قدرة الله تعالى. وبطلان هذا لا يخفى. فإذا بطل هذان القسمان، وكل قسم^(١) من الأقسام الثلاثة ينقسم إلى أحد هذين القسمين^(٢) بطلت الأقسام كلها.

[حدوث التكوين لا في محل باطل لوجهين]:

ثم نقول: كل قسم من ذلك باطل في نفسه أيضا. أما حدوثه لا في محل فاسد من وجهين: أحدهما أن التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الأعراض، كالسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الأعراض — ولن^(٣) يستقيم قول صاحب هذه المقالة وهو ابن الراوندي^(٤) أن التكوين ليس بعرض لأن العرض ما يعرض الجوهر فيوجد فيه، وهذا لا يعرض الجوهر بل يوجد لا في محل، والعرض هو الذي يستحيل قيامه بنفسه لا ما ليس بعرض. لأننا نقول له: جواز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير^(٥) ذلك لا في محل، ولا تسميها أعراضا لأنها لم تعرض الجوهر؟ فإن جوز ذلك خرج عن المعقول والتحق بأهل^(٦) العناد، وإن لم يجوز بطل سعيه.

ثم نقول: إن استحالة قيام هذه الأعراض بأنفسها ما كانت لأنها أعراض تعرض الجوهر، بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لا غير، كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة إلى محل في أنفسها لما أنها صفات تتجلى بها محالها، وتمتاز بقيامها بها عما لا قيام لها بها، فلا يتصور وجودها لا على هذا السبيل.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٩٦ ظ ط.

(٣) د وليس — لوحة ٢٠٩ ظ د.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ١٤٣ ظ ز.

(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

والوجه الثاني أن التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن الله تعالى به اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لا يكون الذات في المشاهد أسود بسواد لم يقد به، فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه، والقول بهذا تعطيله ونفيه، ولو جاز أن يوصف الله تعالى به وإن لم يقد التكوين به، لجاز أن يوصف به غير الله تعالى وإن لم يكن للتكوين اختصاص به، فيكون لو حدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا، ولا يكون الله تعالى بكونه خالقا له أولى من كل من الناس، وفساد هذا لا يخفى، ولو^(١) وجد سواد لا في محل (لكان) كل الأجسام أسود به. والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم.

وأما^(٢) حدوثه في محل آخر^(٣) سوى ذات القديم فمحال فاسد أيضا **لوجوه:**
أحدها بما مر من أن التكوين حدث بتكوين أم لا بتكوين إلى آخر ما بينا. **والثاني** أن التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها أن الموصوف محالها لا غيرها، وقد قررنا ذلك غير مرة. **والثالث** أن ذلك المحل الذي قام به التكوين إما أن يكون قديما، وإما أن يكون محدثا، فإن كان قديما إما أن كان موصوفا بصفات الكمال وإما أن لم يكن موصوفا بها، فإن لم يكن موصوفا بها فلا يكون قديما، إذ التعري عن صفات الكمال يوجب الاتصاف بأضدادها وهي كلها نقائص وذلك من أمارات الحدوث، ولو كان موصوفا بصفات الكمال والتكوين قائم به، فهو الخالق للعالم المكون له لا ذلك الغير. وجاء من هذا ما ذهبنا إليه وأبيتم^(٤) أنتم من إثبات صانع قديم للعالم كان التكوين صفة له قائمة به وبطل جميع سعيكم. فبعد ذلك القول بإثبات قديم آخر لا

(١) لوحة ٢١ و د.

(٢) لوحة ٧٣ ظ ب.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ١٤٤ و ز.

تكون له باطل، إذ القول بالقديمين القائمين بالذات محال على ما مر. وكذلك جعل من له^(١) صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع للعالم، وجعل من لا تكون له صانعا له قلب المعقول فيكون باطلا.

وإن كان ذلك المحل^(٢) حادثا إما أن حدث بتكوين^(٣) وإما أن حدث لا^(٤) بتكوين. فإن حدث لا بتكوين، فإما أن حدث لا بمعنى من قبل الباري، وإما أن حدث بالقدرة، ولا وجه إلى القول بحدوثه (لا بمعنى من قبل الباري لأنه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع)^(٥)، ولا وجه للقول بحدوثه بالقدرة لا بتكوين لما مر أنه لو جاز هذا فيه لجاز في جميع العالم فبطل التكوين أصلا، فيكون العالم مقدور الله تعالى لا مخلوقه، ويكون الله قادرا على العالم لا خالقا له، والقول به كفر لما أن القدرة لا تقتضي الوجود بدون الفعل، فيكون فيه أيضا تعطيل الصانع. ولأن وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة إيجادا وهي أزلية فكان الإيجاد أزليا. ولو حدث بتكوين إما أن حدث بتكوين سابق عليه كما هو المحكي عن بشر بن المعتمر، وإما أن حدث بتكوين مقارن له كما هو المحكي عن أبي الهذيل، فإن حدث بتكوين سابق عليه فإذا لا قيام للتكوين به قبل وجوده إذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال، وقد أبطلنا قيام التكوين بنفسه، ولأنه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا جاز أزمنة كثيرة إذ لا فرق بين التقدم بزمن والتقدم بأزمنة في أن وجوده ولا مكون جائز. وإذا كان كذلك بطل ادعاؤهم — أن وجود التكوين يقتضي وجود المكون لا محالة ولا يجوز سبقه عليه — ونبين هذا بآتم من ذلك في مسألة الاستطاعة — إن شاء الله تعالى.

(١) ز سقط.

(٢) ط المحال.

(٣) لوحة ٩٧ و ط.

(٤) لوحة ٢١ ط د.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

ولو^(١) كان التكوين مقارنا له فلم يكن على أصلهم إضافة وجود المكون إلى التكوين أولى من إضافة وجود التكوين إلى المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع^(٢) الفعل، فإما أن يترك أبو الهذيل ذلك التشنيع وينقاد للحق، وإما أن يترك هذا القول. وإلا فهو مناقض. ونقول له أيضا، لما كان التكوين قائما بالمكون، فالمكون إذا هو المكون لنفسه لما مر أن الموصوف بالصفة من قام به لا من لم يقم به، فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه وفيه أمران: أحدهما تعطيل الصانع وهو كفر، والثاني إيجاد الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب إثبات الصانع.

[حدوث التكوين في ذات الباري محال]:

وأما حدوث التكوين في ذات الباري كما يذهب إليه الكرامية فمحال. ولا بد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على فحضر جهالتهم، بطلان مقالاتهم قبل الاشتغال بإبطال مذهبهم وإدحاض شبهتهم.

[كلام للكرامية]:

فنقول: إن مذهبهم إن كان ما يريد الله إحداثه في العالم يحدث في ذاته إحداثه وتكوينه ويحدث إرادة حدوثه فيريد بإرادات حادثه ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله "كن" كان، وقول "وترزق": ترزق حادث. ويزعمون^(٣) أن الحوادث التي تحدث في ذات الله تعالى أضعاف المحدثات من الأجسام والأعراض إذ لا حدوث لشيء من أجزاء العالم إلا بقوله: "كن" وإرادته لحدوثه، وهما حادثان في ذاته، ولا ينعدم شيء من^(٤) أجواء العالم إلا بقوله "أفن" أو كن معدوما، وإرادته لعدمه وهما حادثان في ذاته، فكانت الحوادث في ذاته^(٥) أضعاف

(١) لوحة ٢١١ ود.

(٢) لوحة ١٤٤ ظ ز.

(٣) لوحة ٧٤ وب.

(٤) لوحة ٢١١ ظ د.

(٥) ز فقامت الحوادث في ذاته — زائدة.

محدثات العالم. وكذا قالوا: بحدوث مماسة في ذاته عند مماسته لما يماس من الأجسام، وكذا عند رؤيته شيئا أو سماعه صوتا يحدث فيه تسمع وتبصر^(١) بعدد المبصرات والمرئيات ويسمونه سميعا في الأزل لا بسمع قائم بذاته بل بسمعيته يعنون به قدرته على السمع، وكذا يسمونه بصيرا ببصريته، ثم تبصره وتسمعه محدثان، وكذا كان في الأزل متكلمًا قائلًا لا بقوله وكلامه بل بقائلتيه ومتكلميته، وهما قدرته على القول والكلام، فأما الكلام فهو يحدث عند تكلمه. وكذا كان في الأزل خالقا بخالقيته ورازقا برازقيته، وهما القدرة على الرزق وعلى الخلق، فأما الخلق والرزق^(٢) فهما يحدثان في ذاته.

هذا هو مذهب جمهورهم وهؤلاء يقولون: إنه عالم بعلمه وقادر بقدرته وحي بحياته، ولا يقولون هو عالم بعالميته وقادر بقادريته وحي بحييته لما أن العالمية والقادرية والحياة قدرة على العلم والقدرة والحياة، وهذا الصفات لا تدخل تحت القدرة، فلا يتصور عالميته ولا قادريته ولا حييته.

ومنهم من قال: الخالقية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة، ويقولون: إنه عالم بعالمية وقادر بقادرية وحي بحياة، وهذه المعاني غير القدرة والعلم والحياة. فيجعلونه عالما قادرا حيا بما^(٣) ليس بعلم ولا قدرة ولا حياة، ولا يجعلونه عالما قادرا حيا بالعلم والقدرة والحياة^(٤). وهذا غاية الغباوة والضلالة. ثم بينهم اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من المعاني منهم من جوز ذلك، وهذا هو القول بالتغير، ومنهم من لم يجوز ذلك وهو القول باستحالة عدم على الحوادث، وكلا القولين باطل.

(١) لوحة ٩٧ ظ ط.

(٢) لوحة ١٤٥ و ز.

(٣) لوحة ٢١٢ و د.

(٤) راجع كلام الكرامية في التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٦ — ٦٨ طبعة ١٩٤٠.

وللمتكلمين كلام كثير في إبطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا (بالمريدية وغير ذلك)^(١) أعرضنا مخافة التطويل واشتغلنا بإبطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث فنقول:

[الرد على كلام الكرامية]:

إننا قد بينا قبل هذا أن ما كان متعريا^(٢) عن الحوادث يستحيل اعتراء الحوادث عليه، لأنه كان متعريا لذاته فيستحيل بطلان التعري والذات باق ويستحيل حدوث الحوادث مع وجود التعري، لما في الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المضادة، فلو كان متعريا لمعنى إن لم ينعدم ذلك المعنى ففيه اجتماع الوصفين أيضا، وإن انعدم علم أنه لم يكن قديما لاستحالة القدم عليه، وإذا لم يكن قديما والذات لا تخلو عنه وعن هذه الحوادث، فلم يخل عن جنس الحوادث وهذا هو أماره الحدث. وبهذا عرفنا حدوث العالم وبطلان قول أصحاب الهيولى^(٣) ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولى وفي جميع أجسام العالم والقول بقدم العالم باطل، فما كان يوجبها ويساويه في^(٤) دليل البطلان كان باطلا.

بحقيقه: أن^(٥) المعنى الحادث في ذاته إما أن يكون جائز العدم أو يكون ممتنع العدم، فإن كان جائز العدم أدى ذلك إلى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من أمارات الحدث، وإن كان ممتنع العدم فهو أزلي، لأنه إذا كان ممتنع العدم كان واجب الوجود، وما كان واجب الوجود فهو أزلي على ما مر قبل هذا، وفيه صحة

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ز متغيرا.

(٣) هم قوم يقولون بقدم أصل العالم ويقرون بحدوث الأعراض.

راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩.

(٤) لوحة ١٤٥ ظ ز.

(٥) لوحة ٢١٢ ظ د.

قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا، ولأن استحالة قبوله الحادث^(١) في الأزل إما أن كان لذاته وذاته موجود، وإما أن كان لمعنى والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال الآن أيضا قبوله للحوادث.

وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين (في ذاته تعالى، وجاء من^(٢) هذا أن الأقسام التي ينقسم إليها التكوين لو كان حادثا كلها ممتنعة فامتنع القول^(٣) بحدوثه لما مر من أن إثبات حدوثه إثبات أمر ممتنع، وإثبات الممتنع محال. وإذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه.

[شبه أخرى للقائلين بحدوث التكوين]:

فإن قيل: إنما تتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ما وراءه، أن لو ثبت أن هذا الوجه ممكن فأما عند ثبوت امتناعه، فلا يتعين لمساواة سائر الوجوه الممتنعة إياه. فلم قلت: إن القول بقدم التكوين ممكن وليس بممتنع، بل هو ممتنع لما مر أنه قول مستحدث لا قائل به من السلف، ولأن الخلق لو كان صفة له أزلية لصح أن يقال: خلق في الأزل، كما يصح أن يقال: علم وقدر، ولأنه لو كان في الأزل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لأن سبيل الخلق أن يتعلق بالمخلوق، وسبيل^(٤) التكوين أن يتعلق بالمكون، كما أن العلم لما كان يتعلق بالمعلوم وكذا القدرة بالمقدور وهما كانا أزليين صح المعلوم والمقدور في الأزل، ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الأزل لثبت القول بقدم العالم، لأن المكون المخلوق لن يكون إلا الموجود، فأما المعدوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم^(٥) فإن

(١) لوحة ٩٨ و ط.

(٢) لوحة ٧٤ ظ ب.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢١٣ و د.

(٥) ط. ز والمعدوم.

المعدوم يوصف بذلك، فعلى هذا كان القول بقدّم التكوين قولاً بقدّم العالم الذي ثبت حدوثه بالدلائل الضرورية، ولأن القول بوجود التكوين ولا يكون إثبات العجز، وهو محال على الله تعالى.

[الرد على قولهم:]

فيجاب عن هذا الكلام بأن يقال: نعم الأمر^(١) كما زعمتم أن تعيين وجه من الوجوه لا يمكن عند امتناع غيره^(٢) من الوجوه إلا بعد إثبات إمكانه، وأنصفتم حيث طالبتمونا بإثبات الأماكن، ونحن لا نرضى بذلك بل نزيد عليه ونقول: إن القول بقدّمه واجب، وذلك لأن الله تعالى تمدح بقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلَّاقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾^(٣) كما تمدح بقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾^(٤). ثم زوال ما به التمدح يوجب نقصاً، إذ لا شك أن الذات عند استحقاق المدح تكون أكمل منه عند انعدام^(٥) استحقاقه والنقص من أمارات الحدث، ولهذا لا يجوز عليه شيء من صفات النقص (إذ النقص)^(٦) من حيث الذات (كما هو دليل الحدث، فكذا النقص من حيث الصفات (إذ ذات ما كما لا تقتضي نقصه من حيث الذات)^(٧) لا يقتضي نقصه من حيث الصفات، وكما أن نقصه من حيث الذات يثبت بإثبات غيره فيه ليدل على كونه تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه، فكذا في النقص الثابت)^(٨) من حيث الصفات، فمن لم^(٩)

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٤٦ و ز.

(٣) سورة الحشر - ٥٩ - الآية ٢٤.

(٤) سورة الحشر - ٥٩ - الآية ٢٣.

(٥) ب بالهامش وأثبتناها مكانها لسلامة السياق.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٨) د ما بين القوسين سقط.

(٩) لوحة ٢١٣ ط د.

يجعله خالقا بارئاً مصوراً في الأزل، فقد زعم أن الله تعالى في الأزل كان أنقص منه الآن، والنقص من أمارات الحدث، فإذا ثبت في القدم دليل حدوث الله تعالى جل ربنا عن ذلك، فكان الله تعالى - على زعم هذا القائل - في الأزل محدثاً، وكون الأزلي محدثاً محال. وكون ذات واحد محدثاً قديماً ممتنع - ولأنه لو صار خالق يخلق حادث لصار بوجود المخلوقات ممدوحاً فحصل له التمدح بغيره لا بنفسه، فكان محتاجاً إلى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه، إذ الحاجة ليست إلا نقصاً يرتفع بالمطلوب وينجبر به. ولأنه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا إلى نفسه نفعا^(١) مكتسباً ما يستفيد به مدحا (ورفعة وكمال درجة وجلال قدر، وهذا^(٢) كله من أمارات الحاجة)^(٣) ودلائل النقص وسمات الحدوث، وكل محدث مخلوق^(٤) لا خالق، فإذا كان الخالق عندهم مخلوقاً، ولأنه تعالى لو لم يكن خالقاً ثم صار خالقاً وقد مر أن استحقاقه الوصف إما أن يكون بصفة قائمة بالذات أو بصفة راجعة إلى الذات، وصفة الخلق ليست براجعة إلى ذاته بل هي وراء ذاته بالإجماع، فلو^(٥) لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقاً اسم الخالق بها على ما بينا، ثم إذا صار خالقاً صار لقيامه به فيصير متغيراً عند صيرورته خالقاً إذ الذات بحدوث صفة فيه لم تكن ثابتة يتغير عما كان عليه، والتغير من^(٦) أمارات الحدوث، فإذا يصير مخلوقاً عند صيرورته خالقاً، وصار^(٧) من يعبد الخالق عابد المخلوق، وهذا كله محال.

والذي يحققه: أن من يجوز عليه الفعل لا ينتقي عنه الفعل إلا عن عجز،

(١) ز نقصاً.

(٢) لوحة ٩٨ ط.ظ.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٧٥ و ب.

(٦) لوحة ١٤٦ ط.ظ.

(٧) لوحة ٢١٤ و د.

الدلائل الاستقرائية إذا امتنعت الأقسام (كلها وتعين قسم للإمكان تعين للثبوت، ولو استوت الأقسام)^(١) في الإمكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على غيره من الأقسام، فإذا امتنعت الأقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة.

ثم نقول^(٢) لهم: لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قائما بذات البارئ في الأزل، كان ثبوت الإمكان كافيا لتعينه للثبوت، ودليل الإمكان دفع ما ذكرتم من الشبه وكلها مندفعة فاسدة. ولا بد من أن نشغل ببيان^(٣) بطلانها في أنفسها فنقول:

أما ما زعموا أن هذا القول حادث لا أصل له في السلف ولا قائل به من الأئمة، فقول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف، وذلك أن أبا جعفر الطحاوي^(٤) وهو مما لا تخفى درجته وعلو رتبته في معرفة أقاويل سلف الأمة على العموم ومعرفة أقاويل أصحاب أبي حنيفة^(٥) على الخصوص قال^(٦) في كتابه المسمى بالعقائد الذي افتتحه فقال: صح عندي مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري^(٧) وأبي عبد الله محمد

(١) ز ما بين القوسين بالهامش.

(٢) ط سقط.

(٣) ب، د سقط.

(٤) أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي توفي سنة ٣٢١ هـ وهو فقيه حنفي انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر — من مؤلفاته أحكام القرآن، ومعاني الآثار، وشرح الجامع الكبير والصغير.

راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٣٢ والجواهر المضئية للقرشي ج ١ ص ١٠٢. وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٨ طبعة بغداد، وشذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ٢٨٨.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) لوحة ٢١٤ ظ د.

(٧) من أهل الكوفة توفي سنة ١٨٢ هـ. وهو صاحب أبي حنيفة كان فقيها عالما حافظا وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني وأحمد بن حنبل تولى القضاء ببغداد لثلاثة من الخلفاء

المسمى بالعقائد الذي افتتحه فقال: صح عندي مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري^(١) وأبي عبد الله محمد ابن الحسن الشيباني^(٢) ثم شرع في بيان أقاويلهم إلى أن قال: وما زال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق^(٣)، وأراد بقوله: قبل خلقه أي قبل مخلوقاته، ألا ترى أنه قال: ولم يزد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه، ولأنه لو أراد به صفة^(٤) الخلق لم يقل لم يزد، وفي هذا أيضا إشارة إلى الدليل في المسألة، وهو ما بينا أنه لا يجوز أن يستفيد بالمخلوقين صفة مدح. وإن قولاً كان أبو حنيفة وكبار أصحابه قائلين به مع تبجرهم في أنواع العلوم وتقدم زمانهم، لحقيق أن لا ينسب إلى الحدوث^(٥) بعد الأربعمئة من سني الهجرة وجهالة من نسبته إلى ذلك ظاهرة. ثم إن أئمة أصحاب أبي حنيفة السالكين طريقه في الأصول والفروع، الناكبين عن

(١) من أهل الكوفة توفي سنة ١٨٢ هـ. وهو صاحب أبي حنيفة كان فقيها عالما حافظا وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني وأحمد بن حنبل تولى القضاء ببغداد لثلاثة من الخلفاء المهدي والهادي وهارون الرشيد من كتبه كتاب الخراج وهو أول من سمي بقاضي القضاة في الإسلام.

راجع: تاريخ بغداد للخطيب جزء ١٤ ص ٢٤٢، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٣٤، والجواهر المضية للقرشي ج ٢ ص ٢٢٠.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) ذكر النسفي قول الطحاوي بلفظه. انظره في شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٥٦ وقد قال الشارح: أي أن الله تعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال، صفات الذات وصفات الفعل ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها لأن صفاته صفات كمال وفقدانها نقص. راجع ص ٦٣، ص ٦٨.

(٤) لوحة ١٤٧ و ز.

(٥) يقول أبو حنيفة - في الفقه الأكبر -: لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته لم يحدث له اسم ولا صفة.. وخالقا بتخليقه، والتخليق صفة في الأزل، وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل.

راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة وشرحه ص ٢١.

الاعتزال في جميع ديار ما وراء النهر^(١) وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما، كلهم في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب، وأئمتنا بسمرقند الجامعون علم الأصول والفروع الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهر الله تعالى بسبب غزارة علومهم وتبحرهم في علم الكلام، وصلابتهم في الدين، وتشدهم^(٢) على أهل البدع والضلال^(٣) (الذين صانوا أهل) هذه الديار عن أوضاع^(٤) أهل الزيغ والبدع عامة، كانوا على هذا الرأي من لدن أيام الشيخ أبي بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني^(٥) صاحب أبي سليمان الجوزجاني^(٦) تلميذ محمد بن الحسن، وكان في أنواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية، ومن رأى تصانيفه ككتاب الفرق والتمييز وكتاب التوبة وغيرهما عرف جلالة قدرة إلى زماننا هذا. ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن كيف يكون ناشئا بعد الأربعمائة ثم^(٧) تلميذه الشيخ أبو نصر أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن طالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن عباد^(٨) الأنصاري سيد الخرج، كان على هذا الرأي، وهو الذي استشهد في ديار الترك في أيام النصر بن

(١) لوحة ٩٩ ط - وبلاد ما وراء النهر يقصد بها ما وراء نهر جيحون بخراسان وهو إقليم من أنزه الأقاليم وأخصبها. راجع: معجم البلدان لياقوت ج ٧ ص ٢٧٠ - ٣٧٣.

(٢) ط - وتسديدهم.

(٣) ط بعد كلمة الضلال وردت (هذه الديار) وقد اضطررنا إلى ربط الكلام بوضع العبارة التالية بين قوسين وذكر هذه الديار بعدها لسلامة السياق.

(٤) - لوحة ٢١٥ و د.

(٥) أخذ عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني، وكان عالما جامعا بين الفروع والأصول من كتبه الفرق والتمييز وكتاب التوبة.

راجع الجواهر المضية للقرشي ج ١ ص ٦٠ والفوائد البهية للكنوي ص ١٤.

(٦) كان من تلاميذ محمد بن الحسن الشيباني توفي سنة ٢٨٠ هـ من كتبه السير الصغير وال نوادر.

راجع الجواهر المضية للقرشي ج ٢ ص ١٨٦، وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٥.

(٧) لوحة ٧٥ ط ب.

(٨) هو المعروف بأبي نصر العياضي تفرقه على الإمام أبي بكر الجوزجاني وتفقه عليه جماعة منهم ولداه كان من أهل العلم والجهاد يقال إنه خلف أربعين رجلا كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي. راجع الجواهر المضية ج ٢ ص ٧١، والفوائد البهية للكنوي ص ٢٣.

وما أتى فيه من الدلائل على صحة قول أهل الحق وبطلان قول المعتزلة والنجارية عرف تبخره في ذلك.

وحكي عن الشيخ أبي القاسم الحكيم السمرقندي^(١) - رحمه الله - أنه قال: ما أتى الفقيه أبا نصر العياضي أحد من أهل البدع والأهواء وأولي الجدل والمراء في الدين بآية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه إلا تلقاها مبتدأ بما يفحمه ويقطعه وحكي^(٢) أن رئاسة العلماء والدرس كانا إليه وهو ابن اثنتا وعشرين سنة، وحكي أنه لما استشهد خلف أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران الشيخ أبي منصور المانريدي والشيخ الحكيم أبي القاسم ثم ابنه الإمام أبو أحمد وأبو بكر، وهما ممن لا يبلغ الوصف وإن أطنب فيه غاية فضلها وكنه قدرهما، وقد قال الشيخ أبو حفص العجل النجاري^(٣) حافد^(٤) الشيخ أبي حفص الكبير - رحمه الله - وهو كان صدر فقهاء ما وراء النهر وخراسان. الدليل على صحة مذهب (أبي حنيفة)^(٥) أن أبا^(٦) أحمد العياضي يعتقد مذهبه، وهو ما كان^(٧) يعتقد مذهبا باطلاً.

وروي عن الشيخ أبي القاسم الحكيم أنه قال: ما خرجت خراسان ولا ما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه أبي أحمد العياضي علماً وفقهاً ولساناً ويدا وبياناً ونزاهة وعفة وتقى. فقيل له: يرحمك الله، ومن كان يضاهيه قبل هذه المائة سنة؟ فجعل يذكر طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء بها إلى يومه فلم يجد

(١) هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل توفي سنة ٣٤٢ هـ تولى القضاء.. بسمرقند وكان يشتغل بالكلام والفقه من كتبه كتاب السواد الأعظم على مذهب أبي حنيفة ورسالة في بيان أن الإيمان جزء من العمل.

راجع الجواهر المضيئة للقرشي ج ١ ص ١٣٤، والفوائد البهينة للكنوي ص ٥٣.

(٢) لوحة ٢١٥ ظ د.

(٣) لم نهتد إليه.

(٤) ز جاروا - والحافد هو ولد الولد وجمعه حفدة. راجع مختار الصحاح.

(٥) ز سقط.

(٦) د سقط.

(٧) ز مكاني.

في كافتهم ممن يقرن به فيمائله، أو يقاس به فيعاد له، وكذا أخوه أبو بكر كان يدانيه في أنواع العلوم وأسباب الشرف والفضل، وهو الذي أوصى أهل سمرقند عند انقضاء أجله أن يتمسكوا بمذهب أهل السنة ويتجنبوا الأهواء والبدع خصوصا الاعتزال، وجميع المسائل العشر التي هي أصول المسائل الخلاقية بيننا وبين المعتزلة وهي المعروفة بالمسائل العشر^(١) العياضية.

وقبل هذه الطبقة كان القاضي أبو عبد الله محمد بن أسلم بن سلمة بن عبد الله ابن^(٢) المغيرة بن عمرو بن عوف بن حاضر الأزدي^(٣) على هذا الرأي، وكان على قضاء سمرقند في أيام نصر بن أحمد الكبير، وهو الأمير نصر بن أحمد بن أسد ابن سامان ثم إنه توفي يوم الاثنين لثمان عشرة مضت من شهر ربيع الآخر من شهور سنة ثمان وستين ومائتين، وصير الأمير نصر بن أحمد ابنه إسماعيل على المظالم مكان أبيه يوم الأربعاء بعد وفاة أبيه بعشرة أيام.

ومن هذه الطبقة بسمرقند أبو بكر محمد بن اليمان السمرقندي^(٤) صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب في الكلام، وله كتاب الرد على الكرامية من رآه عرف تبخره في الكلام وجلالة قدره في العلم بأصول الدين وظني أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبعت في زمانه.

وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة (محمد بن محمد صاحب كتاب جمل أصول الدين وكان تخرج على الفقيه)^(٥) أبي أحمد العياضي وأخذ منه الفقه والكلام.

والشيخ أبو الحسن الرستغني^(٦) صاحب كتاب إرشاد المهتدي وغيره من

(١) لوحة ٢١٦ و د.

(٢) لوحة ٩٩ ظ ط.

(٣) لوحة ١٤٨ و ز.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.

(٦) سبق التعريف به.

وظني أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبعت في زمانه.

وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة (محمد بن محمد صاحب كتاب جمل أصول الدين وكان تخرج على الفقيه)^(١) أبي أحمد العياضي وأخذ منه الفقه والكلام.

والشيخ أبو الحسن الرستغني^(٢) صاحب كتاب إرشاد المهتدي وغيره من الكتب في الكلام، وكتاب الزوائد والفوائد في أصناف العلوم.

ولو لم^(٣) يكن فيهم إلا الإمام أبو منصور الماتريدي — الذي غاص في بحور العلوم واستخرج دررها وأتى حجج الدين فزين بفصاحته وغازاة علومه وجودة قريحته غررها حتى أمر الشيخ أبو القاسم الحكيم أن يكتب على قبره حين توفي^(٤): هذا قبر من جاز العلوم بأنفاسه، واستنفذ الوسع في نشره وأقياسه، فحمدت في الدين آثاره واجتنتى من عمره ثماره. وهو الذي تخرج عليه الفقيه أبو أحمد العياضي في أنواع العلوم وانشيخ أبو الحسن الرستغني وغيرهما من العلماء المتبحرين في العلوم المليية — لكان كافيا وعن ثلث رأي هو لذوي العقول والدين زاجرا، ومن رأى تصانيفه — ككتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة للكعبي (وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة ورد كتاب الكعبي)^(٥) في وعيد الفساق ورد الأصول الخمسة لأبي عمر الباهلي^(٦) ورد كتاب الإمامة لبعض الروافض وكتابه في الرد على القرامطة يرد في أحدهما أصول مذاهبهم،

(١) ز ما بين القوسين بالهامش.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحة ٧٦ و ب.

(٤) لوحة ٢١٦ ظ د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) هو سعيد بن محمد الباهلي توفي سنة ٣٠٠ هـ وكان مقدما في علم الكلام والعلم بالأخبار

وإمام الناس من كتبه إعجاز القرآن — الأصول في التوحيد.

راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٣١٠ طبعة تونس.

الموضوع لإفادة تلج الصدور وبرد اليقين، لعرف أنه المخصوص بكرامات ومواهب من الله تعالى المؤيد بمداد التوفيق^(١) ولطائف الإرشاد والتسديد من الغني الحميد، وأن ما اجتمع عنده وحده من أنواع العلوم المليية والحكمية ما يجتمع في العادات الجارية في الكثير من المبرزين المحصلين، ولهذا (كان أستاذه أبو نصر العياضي لا يتكلم)^(٢) في مجالسه ما لم يحضر الشيخ أبو منصور، وكان كل من رآه من بعيداً نظر إليه نظر المتعجب وقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾^(٣) وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه كتاب في فقه بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن، وما أحسن ما^(٤) قال بعض بلغاء الكتاب في وصفه (في كتاب)^(٥) فقال: كان من أكبر الأئمة وأوتاد الملة، وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل أكمامه وقشع عن المشتبه غمامه، وأبان بأبلغ الوصف وأتقن الوصف أحكامه وحلاله وحرامه، لقاء الله تحيته وسلامه.

وممن كان على هذا المذهب الشيخ أبو القاسم الحكيم، وهو ممن ارتضاه^(٦) الأمة بأسرها، وأطبقت الألسنة على الثناء عليه، واتفقت الأفئدة على التعظيم والإجلال له وقد كان جمع إلى ما كان تبحر فيه من الكلام والفقه ومعرفة تأويل القرآن علوم المعرفة والمعاملة فبلغ في ذلك مبلغاً سار بذكره الركبان قرباً وبعداً وغوراً ونجداً وآثاره في الدين مشهورة، ومشاهده معروفة مذكورة، ومسايعه عند أولي العقل والدين^(٧) مشكورة. ولو استقصيت ذكر من كان على هذا المذهب. من

(١) لوحة ٢١٧ و د.

(٢) ز ما بين القوسين بالهامش.

(٣) سورة القصص — ٢٨ — الآية ٦٨.

(٤) لوحة ١٠٠ و ط.

(٥) ط ما بين القوسين سقط.

(٦) الأصح أن نقول ارتضته.

(٧) لوحة ٢١٧ ظ د.

أئمة بخاري وجميع ديار ما وراء النهر إلى أقصى ثغور^(١) الترك وأئمة مرو وبلخ، وأبنت عن جلالة قدرهم وتبحرهم في أصناف العلوم لطال الكتاب (وقصرت عن بلوغ المراد)^(٢) وأكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء ماتوا قبل ثلاثمائة، وكثير منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة إلى ثلاثمائة وثلاثين وثلاثمائة وأربعين. ووفاة الأشعري كان في سنة أربع وعشرين وثمانمائة.

وتوفي الشيخ أبو منصور بعد وفاة الأشعري، بقليل والشيخ أبو القاسم الحكيم فيما أظنه مات سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة^(٣) فهؤلاء كانوا من طبقة الأشعري (ومن تقدم من أستاذيهم)^(٤) وأستاذي أستاذيهم ماتوا قبله^(٥) بزمان طويل. فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد ويقبل ما تفوه به الأشعري من الأقاويل بهذا العيب لولا التعنت.

هذا مع أن أكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلائق ظاهرة كانوا على هذا المذهب، ذكر هذا عنهم الشيخ العالم أبو بكر بن أبي إسحاق الكلاباذي^(٦) فيما حكى من مذهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى بالتعرف لبيان مذهب التصوف وهو الموثوق به فيما يروي العدل وفيما يحكي، ومن عرف سداد طريقتَه وصفاء عقيدته ونزاهته وصلابته في الدين وأمانته، عرف أنه لا يروي عن أحد شيئاً إلا بعد تثبت ويقين واندفاع الشك والريبة، ومذهب كانت

(١) لوحة ١٤٩ و ز.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) سقط من جميع النسخ ووضعناها حتى لا يلتبس الأمر.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٧٦ ظ ب وهي في ز قبلهم وهي الأحسن.

(٦) هو محمد بن إسحاق أبو بكر البخاري الكلاباذي تفقه على الشيخ محمد بن الفضل وكان إماماً أصولياً متصوفاً وله كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف.

راجع: تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٨٧ والفوائد البهية للكنوي ص ١٦١.

حاله هذه لتحقيق أن لا^(١) ينسب إلى حدوث عهد ولا يغري إلا^(٢) من لا حظ له من العلم، ولا يقرن بقلة القائلين بقدم العالم. ومع أن هذا ليس من باب معمر عن الزهري وعروة عن عائشة إنما المعول عليه ما تمهد من الأصول، ورجح من المعقول وقوي من البراهين والحجج وتأييد من الدلائل والعلل. وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه لا يبقى للخصوم بعد الوقوف عليها إلا الانقياد إلى الحق أو الاقتران بسمه العناد والمكابرة. والله ناصر ما ارتضاه ديننا للعباد وإن رغم أنف^(٣) أهل الزيغ والعناد.

[قدم التكوين لا يؤدي إلى قدم المكونات]:

ثم العجب كل العجب أن قوما يدعون الفراهة في علم الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون^(٤) أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم المكونات، مع علمهم أن ما تعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو المحدث لا القديم، لأن القديم هو المستغني في وجوده عن غيره، فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة، والمكون وجوده^(٥) بالتكوين فكيف يكون قديما؟.

يحقق هذا: أنا جميعا ندعي على القائلين بقدم العالم المعلنين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات الباري أو صفة من صفاته — المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره، وهذا الذي قرن هذا القول بمقاله ابن قلس قال في الرد عليه: أنكرنا قوله لأنه قول متناقض في نفسه، لأنه بقوله العالم قديم، ينفي أن يكون له صانع ويقول: له صانع ينفي أن يكون قديما.

(١) لوحة ٢١٨ و د.

(٢) ب د إلى.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٤٩ ظ ز.

(٥) لوحة ١٠٠ ظ ط.

ونحن بقولنا: العالم له صانع أثبتناه قدمه^(١)، وبقولنا: إنه محدث^(٢) وإنه غير مستغن في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه. فأين التناقض؟ وأي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة.

ثم نقول للكرامية: إن التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذي تعلق حدوثه بالقدرة، أقديمة عندكم القدرة أم حادثه؟ فإن قالوا: حادثة، فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الأزل بالعجز وهو من أمارات الحدوث فجعلوه في الأزل مقرونا بسمات الحدث، فإن كان محدثا فقد أثبتوا حدوث الصانع مع أنه قول متناقض إذ القول بالحدوث في القدم محال، ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم أيضا قديما وإن اقترنت به سمات الحدث مع أن هذا إبطال دليل الحدوث، حيث أثبتوا القدم مع دليل الحدوث.

وإن قالوا: القدرة أزلية. قيل لهم: هل أوجب قدمها قدم ما تعلق وجوده بها؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقرروا بقدم التكوين وتركوا مذهبهم. وإن قالوا: لا، أبطلوا كلامهم أن قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم. وكذا المعتلة والنجارية يقولون: العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته، فإن تعلق وجوده بذاته الذي هو قادر به فقد أقرروا على قضية كلامهم بقدم العالم إذ ذاته قديم، وإن امتنعوا عن القول^(٣) بقدمه، أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: وجود العالم غير متعلق بذاته ولا صفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم. فإذا وجود العالم لا بالله تعالى، وما لا^(٤) تعلق لوجوده بغيره فهو قديم فإذا هم القائلون بقدم العالم.

(١) الضمير يعود إلى الصانع عز وجل.

(٢) لوحة ٢١٨ ظ د.

(٣) لوحة ١٥٠ و ز.

(٤) ز سقط.

القول^(١) بقدمه، أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: وجود العالم غير متعلق بذاته ولا صفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم. فإذا وجود العالم لا بالله تعالى، وما لا^(٢) يتعلق لوجوده بغيره فهو قديم فإذا هم القائلون بقدم العالم.

ويقال^(٣) لبشر بن المعتمر^(٤): إن التكوين الحادث الذي يتعلق وجود^(٥) العالم به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا، لم لم يجر وجوده بدونه أزمنة، وهلا ذلك وجوده زمانا في حال عدم المكون، على أنهما ليسا من المتلازمين لا محالة، وإذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون لم لا يجوز خلو التكوين القديم عن المكون؟

[الرد على كلام الأشعرية]:

ثم ننتقل إلى الأشعرية فنقول لهم: أليس حدوث العالم كان بخطاب "كن" إذ أقررتم بأجمعكم أن الله تعالى خلق العالم بخطاب "كن" على ما سبق من تقرير مذهبكم في ذلك. فإن قالوا: بلى^(٦) ولا بد منه. قيل: فإذا أنتم على زعمكم واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث أثبتتم تعلقه بما هو قديم في نفسه^(٧).

فإن أقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية، وإن أنكروا، أبطلوا كلامهم.

فزعم هذا الذي ذكر قولنا مع قول ابن قلس حيث أورد هذا الكلام على نفسه،

(١) لوحة ١٥٠ و ز.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢١٩ و د.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ٧٧ و ب.

(٦) جميع النسخ نعم والأحسن بلى وهو ما أثبتنا.

(٧) يقول الأشعري - فإن قال قائل لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلمًا وإن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٥٠﴾ فلو كان القرآن مخلوقًا لكان الله تعالى قائلًا له كن والقرآن قوله ويستحيل أن يكون قوله مقولًا لأن هذا يوجب قولًا ثانيًا. راجع: اللمع للأشعري ص ٣٣.

والحماقة والوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذي يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده، وذلك لأن أكثر ما في الباب أنه لا يسمى الكلام الأزلي تكويناً، بل يسمى المخلوق تكويناً، ولكنه أقر أن القول الأزلي يحصل به التكوين وهو عنده المكون فصار المكون المخلوق حاصلًا^(١) بالقول الأزلي. ونحن لا ندعي إلا^(٢) هذا، فإننا نقول لله تعالى صفة أزلية يحصل بها المخلوقات. وهذا قد أعطى هذا المعنى حيث قال: التكوين الذي هو المكون عنده يحصل بكلامه الأزلي، وقدم كلامه الأزلي لم يوجب قدم ما يحصل به، إلا أنا نسميه تكويناً وفعلاً وهو لا يسميه وإن حصل^(٣) به المكون، ويسمى التكوين نفس المكون، ونفسه لا يحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكون^(٤) والوجود، إيجاباً أو تكويناً، (وسمي ما لم يحصل به المكون^(٥) والوجود إيجاباً وتكويناً)^(٦) وهو خطأ في اللغة، فصار مساعداً لخصمه في المعنى، مسلماً له ما يدعي من الحقيقة، هادماً دليله بالمساعدة مع خصمه ناسباً نفسه إلى القول بقدم العالم على زعمه ثم صار مخالفاً لخصمه في التسمية والعبارة، ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى. ثم مخبطاً^(٧) فيما زعم عند جميع أرباب اللغة. على أن قدم التكوين لو أوجب قدم المكون مع أنه محال على ما مر، لأوجب لو كان التكوين ليكون المكون في الأزل، فأما إذا كان التكوين لتكون في الوقت الذي علم حدوثه وأراد، لم يكن التكوين موجباً قدم المكون، هذا كما أن الإرادة بلا خلاف بيننا وبين الأشعرية أزلية، وقدمها لا يوجب قدم المراد، لما أنه لم يرد بها كون المراد في الأزل، بل أراد كونه في وقت وجوده، فكذا هذا، وكذا قوله كن، وإن كان أزلياً لم يوجب قدم العالم لهذا. وهذا هو الجواب عن قولهم: إن

(١) لوحة ٢١٩ ظ د.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ١٥٠ ظ ز.

(٤) ط التكوين.

(٥) ط التكوين.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) ط ز مخطأ.

التكوين ولا مكون عجز. قلنا: إنما يكون كذلك أن^(١) لو وجد التكوين ليكون المكون في القدم، فلم يكن، وما كان التكوين لهذا بل ليوحد في وقته. ألا ترى أنه لا يقال وجود الإرادة ولا مراد عجز واضطرار، لأنه إنما يكون كذلك أن لو كانت الإرادة ليكون المراد في الأزل فلم يكن، فأما إذا كانت ليكون المراد في وقته، لم يلزم بعد المراد في الأزل ضرورة وعجز، فكذا هذا^(٢).

[اعتراض أشعري والرد عليه]:

وكانت أتكلم مع بعض الأشعرية وألزمته فصل قوله كن، فزعم أن قوله كن أمر، وليس من قضية الأمر وجود المأمور به لا محالة، فلا يوجب قدمه قدم المكون فأما التكوين فهو فعل، ومن قضية الفعل وجود المفعول لا محالة. فقلت: إنما لم يكن من قضية الأمر وجود المأمور به إذا كان الأمر أمر إيجاب فلم يجب به إلا ما هو حكمة وهو الوجوب، فأما الوجود فليس من حكمه، فأما الأمر إذا لم يكن أمر إيجاب^(٣) بل كان أمر تكوين فحكمه التكوين فينبغي أن يوجد حكمه^(٤)، ألا ترى أن^(٥) في أمر الإيجاب لو لم يوجد المأمور به لما لزم الأمر نقص لأنه ما أمر ليوحد بل^(٦) أمر ليجب، وقد ثبت ما أثبتته بالأمر، وفي أمر التكوين لو لم يوجد المكون لزمه نقص، لأنه أمر ليوحد، فلم يثبت ما أثبتته بالأمر فكان دليل عجز، فدل أن هذا الكلام باطل، وأن التكوين يوجب المكون، ومع ذلك لم يحصل المكون في الأزل لما مر. فكذا في التكوين، وأمر التكوين مناقضة للأشعرية لا محيص لهم عنها البتة، وكذا

(١) لوحة ٢٢٠ و د.

(٢) بعد كلمة هذا ورد في ب، د قال ❧ وفي ط، ز قال الشيخ الإمام ❧ وقد رفعنا العبارتين إلى الهامش.

(٣) لوحة ٧٧ ظ ب وتوجد في ١٠٧ ظ ب حسب ما أشرنا إلى الاختلاف الموجود في ترتيب النسخة المصورة عن الميكروفيلم بمعهد المخطوطات.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ١٥١ و ز.

(٦) لوحة ١٠١ ظ ط - وسقط من ز.

أمر الإيجاب لازم عليهم، إذ^(١) هو أزلّي عند الأشعرية ولا وجوب إذ الوجوب ولا وجود لمن يجب عليه محال، فلما جاز الإيجاب في الأزل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف، لماذا لم يجز الإيجاد ليتحقق الوجود عند وجود المكون.

[الرد على شبه أخرى]:

فأما الجواب عما تعلقوا به من الشبه فنقول: قولكم لو كان التكوين أزليا لكان ينبغي أن يجوز أن يقال خلق في الأزل كما يصح أن يقال علم وقدر. وهذا باطل، لأن القائل لو قال خلق وأراد به ثبوت صفة الخلق لا وجود المخلوق كان جائزا، وإن عني به وجود المخلوق كان باطلا، وعند الإطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لأوهام السامعين عن الباطل. وهكذا نقول في العلم: إنه لو قال إن الله تعالى علم في الأزل العالم موجودا لوقت وجوده صح، ولو قال: إن الله تعالى علم وجود العالم في الأزل لا يجوز لما فيه من إيهام إثبات قدم المعلوم وهو العالم.

قال الشيخ أبو منصور - رحمه الله -: الأصل في هذا أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل، وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء^(٢)، وهذا كله راجع إلى محافظة الأدب في العبارة، والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع^(٣) الخلاف في الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع إليه الحيرة والعجز. وقد خرج الجواب عما ذكرنا بعد هذا^(٤): أن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا لأنه يقتضي

(١) لوحة ٢٢٠ ظ د.

(٢) ذكر النسفي نص الماتريدي بلفظه راجعه في كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ مخطوط دار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ توحيد.

(٣) لوحة ٢٢١ و د.

(٤) ز ذكرنا بعدها.

والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء^(١)، وهذا كله راجع إلى محافظة الأدب في العبارة، والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع^(٢) الخلاف في الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع إليه الحيرة والعجز. وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا^(٣): أن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا لأنه يقتضي تعلقه بالمكون. قلنا: ولو^(٤) كان خطاب كن أزليا لكان المكون أزليا، ولو كانت الإرادة أزلية لكان^(٥) المراد أزليا، وحيث لم يقتضِ قدم خطاب "كن" وقدم الإرادة، قدم ما يتعلقان به فكذا هذا. ثم نقول: إن كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا. وذلك لأن قولك: إن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا. ذكرت هذه القضية ولا دليل لك عليها وهي ممنوعة، ثم أردت إثبات هذه القضية بما يوجب بطلانها، لأنك عللت لإثبات هذه القضية فقلت: لأنه يقتضي تعلقه بالمكون، وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر أن ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم. ومن يقيم على دعواه دليلا يوجب ذلك بطلان دعواه، كان غير بصير بالمحاجة.

ثم نقول له: قد قام الدليل على أن التكوين أزلي^(٦)، وعين ذلك الدليل يدل

(١) ذكر النسفي نص الماتريدي بلفظه راجعه في كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ مخطوط دار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ توحيد.

(٢) لوحة ٢٢١ ود.

(٣) ز ذكرنا بعدها.

(٤) لوحة ١٥١ ظ ز.

(٥) ز لما كان.

(٦) سبق أن علمنا أن التكوين غير المكون وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى أما المكون أي المخلوق فهو حادث وما يدعم رأي النسفي ما يقوله الماتريدي في تأويلات أهل السنة ص ٢٦٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٧) ما يلي: (ثم الآية ترد على من يقول بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه لأنه قال إذا قضى أمرا ذكر قضى وذكرنا أمرا وذكر كن فيكون ولو كان التكوين والمكون واحدا لم يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة عن التكوين فالكن تكوينه فيكون المكون فيدل أنه غيره ثم لا يخلو التكوين

الجملة^(١) فمسلم ونحن نقول به، وإن عنيت به في كل حال فهو غير مسلم^(٢) وهو محل النزاع، فلم قلت ذلك؟ ثم إنك تعتبر ذلك بما تقرر في حسك ووهمك أن لا انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب، وبينهما^(٣) فرق على ما مر من وجوب بقاء التكوين إلى أن يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لا بقاء له، فلو لم يتعلق بالمفعول لفني من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا، وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا، والذي يقطع شغب الخصوم بأسرهم^(٤) أن يقال: هل لوجود العالم تعلق بذات الباري وبصفة من صفاته؟ فإن قالوا: لا. أنكروا كونه صانعا للعالم. وإن قالوا: نعم. قيل: أقديم ذلك المعنى أم محدث؟ فإن قالوا: محدث. سئلوا^(٥) عن تعلق حدوثه بالباري أو بصفة من صفاته، فإن جوزوا وجود^(٦) حادث لا بمحدث يلزمهم^(٧) مثله في كل العالم. فإن قالوا: هو قديم. قيل: هل أوجب قدمه قدم العالم؟ فإن قالوا: نعم. فقد أقرروا بقدم العالم، والتزموا ما ألزموا خصومهم، وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم.

وما يزعمون أن فعله تعالى يدخل تحت الإرادة والقدرة. ممنوع، إنما الداخل فيهما المفعول ولو^(٨) قرن بما هو فعله نحو قولهم: أراد إيجاد العالم. فمعناه أراد وجوده غير أنه قرن بالإيجاد توسعا في العبارة، وكذا القدرة على هذا.

(١) لوحة ١٠٢ و ط.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٢١ ظ د.

(٤) ز سقط.

(٥) ز سبيل.

(٦) لوحة ٧٨ و ب - ز حدوث.

(٧) ز يلزمه.

(٨) لوحة ١٥٢ و ز.

[مناقشة كلام المعتزلة في صفة الذات والفعل]:

وما يزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل إنما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل، وما لا يدخل تحت القدرة فهو صفة ذات.

يجاب عنه بهذا. ثم يقال لهم: أوصف الله تعالى بالقدرة على أن لا^(١) يخلق الخلق؟ فإن قالوا: لا. ثبت أن الخلق والتكوين صفة ذات يقتضيه فرقة إذ^(٢) لم يوصف بالقدرة على أن لا يخلق. وإن قالوا: نعم يوصف بالقدرة على أن لا يخلق قيل لهم: أتجعلون ترك التخليق فعلا أم لا؟ فإن قالوا: نعم. لزم وجود الفعل في الأزل إذ في الأزل كان تاركا لخلق العالم. وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا القدرة على ما ليس بفعل، فبطل قولهم: إن ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل.

وما قالوا: إن ما ينفي ويثبت فهو صفة فعل، وما يثبت ولا ينفي فهو صفة ذات. فنقول: أليس أن الله تعالى قال: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣) فلا بد من بلى. قيل لهم: ما تقولون في العلم أصفة ذات هو أم صفة فعل؟ فإن قالوا: صفة فعل تركوا مذهبهم. وإن قالوا: صفة ذات. أبطلوا دليلهم. فإن قيل المراد منه نفي ذلك المذكور لا نفي العلم. قيل: عندنا إذا قيل: لم يرزق فلانا مالا، المراد منه نفي المال لا نفي صفته. وكذا في قوله: لم يخلق لفلان ولدا المراد منه نفي الولد لا نفي الصفة عن ذاته. وفي الشاهد إنما يفهم من مثل هذا نفي الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول، فإذا نفي المفعول انتفى الفعل ضرورة، وفي الغائب الأمر بخلافه. ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية، والنظر في الأشياء من حيث الظاهر دون مراعاة الحقائق ثم يقال للمعتزلة: أليس أنكم

(١) د. ز سقط.

(٢) لوحة ٢٢٢ و د.

(٣) سورة يونس - ١٠ - الآية ١٨.

تقولون: إن الله تعالى^(١) يوصف بالقدرة على^(٢) أفعال نفسه، ولا يوصف بالقدرة على أفعال غيره مع أنها مقدورة غيره؟^(٣) فلا بد من بلى وإلا تركوا مذهبهم (في مسألة خلق الأفعال. قيل لهم: فما تقولون أن القدرة صفة ذات أم صفة فعل؟ فإن قالوا^(٤): صفة فعل)^(٥) تركوا مذهبهم أنه قادر بذاته. وإن قالوا صفة ذات أبطلوا فرقهم.

[مناقشة كلام الأشعرية في صفة الذات والفعل]:

ويقال للأشعرية ففرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل أن ما يلزم بنفيه نقيضه فهو صفة ذات وما لا يلزم بنفيه نقيضه فهو صفة فعل. قيل لهم: هل يجوز أن يقال: إن الله تعالى ليس بعادل ولا متفضل؟ فإن قالوا: نعم تسارع الناس إلى إكفارهم. وإن قالوا: لا، قيل لهم: ما تقولون أن الفضل والعدل من قبيل صفات الذات أم من قبيل صفات الفعل؟ فإن قالوا: من قبيل صفات الذات. تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم أن يصفوه في الأزل بالعدل والتفضل. وإن قالوا: من قبيل صفات الفعل أبطلوا فرقهم.

ويقال لهم: أي نقيضه تلزم بنفي الكلام؟ فإن قالوا: العجز والآفة. قيل: ليس كل من لا يتكلم بمأوف^(٦) ولا عاجز. وإن قالوا: السكوت. قيل: السكوت ليس بآفة ربما يعد في الشاهد محمداً فضيلة وربما يعد الكلام رذيلة، ولهذا قال قائلهم:

ما إن ندمت على سكوت مرةً ولقد ندمت على الكلام مراراً

فإن قالوا: لو قيل إنه تعالى موصوف بالسكوت إن كان لا يلزم بنفي السكوت

(١) لوحة ١٠٢ ط.ط.

(٢) لوحة ٢٢٢ ط.د.

(٣) ط، ز عينه.

(٤) لوحة ١٥٢ ط.ز.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

(٦) الآفة عرض يفسد ما يصيبه وهي العاهة والجمع آفات وشيء مأوف والأصل مأووف على مفعول لكنه استعمل على النقص. راجع المصباح المنير.

نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصه وهو العجز، فإنه تعالى لا يوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على^(١) الأمر لعباده بالمحاسن والنهي لهم عن القبائح، ولا وجه إلى القول بقدّم السكوت لأنه^(٢) حينئذ يكون أزليا ويكون العدم عليه محالا.

قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن إعدام ما هو أزلي لا يعد عجزا ولا نقيصة، ألا ترى أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على إفناء ذاته وصفاته، ثم لا نقيصه تلحقه عندكم بتركه الأمر والنهي إذ ترك التكليف وإهمال الناس عندكم حكمة، ولا حسن قبل الأمر ليصبر بترك الأمر به خارجا عن الحكمة، ولا قبيح ليصير بترك النهي عنه خارجا عن الحكمة، فإذا لا تلحقه النقيصة بترك الكلام أو انتقائه عن ذاته وهو مع ذلك من صفات الذات فبطل الفرق بين الجانبين.

[الله تعالى خالق في الأزل]:

ثم إنا نقول إنه تعالى كان في الأزل خالقا لقيام صفة الخلق، كما نقول: كان عالما قادرا مريدا. ولا نقول أيضا كان العالم في الأزل مخلوقا، لأن^(٣) المعدوم لا يكون مخلوقا، لأنه إنما يصير مخلوقا بقبوله أثر التخليق، فقبل تعلق الخلق به لا يكون مخلوقا، وما لم يصير مخلوقا لا يضاف الخالق إليه، فلا يقال كان خالقا للعالم لأن الإضافة تثبت بتعلق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق، واعتبر هذا بالإرادة فإن الله تعالى كان في الأزل (مريدا ولا يقال: كان في الأزل مريدا)^(٤) وجود العالم ووجود العالم مراده في الأزل^(٥) لما مر من الفرق، أو يمتنع عن الإضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل

(١) لوحة ٢٢٣ و د.

(٢) لوحة ٧٨ ظ ب.

(٣) لوحة ١٥٣ و ز.

(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

يكون مخلوقا، وما لم يصر مخلوقا لا يضاف الخالق إليه، فلا يقال كان خالقا للعالم لأن الإضافة تثبت بتعليق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق، واعتبر هذا بالإرادة فإن الله تعالى كان في الأزل (مريدا ولا يقال: كان في الأزل مريدا)^(١) وجود العالم ووجود العالم مراده في الأزل^(٢) لما مر من الفرق، أو يمتنع عن الإضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل تحت الصفة^(٣)، وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق. وقد بينا الكلام في^(٤) الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من الإفلاس والحيرة.

[رأي لبعض الماتريديّة]:

وتعلق بعض أصحابنا في المسألة على الأشعرية بقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾^(٥) فالله تعالى وصف نفسه في الأزل بأنه الخالق البارئ المصور، إذ كلامه أزلي، ووصف نفسه بما ليس من المحامد استهزاء بنفسه - جل ربنا عن ذلك.

اعتراض أشعري عليه:

فاعترض عليه بعض الأشعرية فقال: ليس فيه أكثر من أنه أخبر أنه خالق وذلك لا يوجب ثبوت المخبر عنه في الأزل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ﴾^(٦) ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾^(٧) ألا ترى أن معناهما إخبار أن إبراهيم متى وجد يوجد بهذه الصفة وكذا محمد ﷺ، فكذا كنا يكون معناه أنه متى يخلق يكون خالقا.

[رد النسفي على الاعتراض]:

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) د ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٢٢٣ ط د.

(٤) لوحة ١٠٣ و ط.

(٥) سورة الحشر - ٥٩ - الآية ٢٤.

(٦) سورة هود - ١١ - الآية ٧٥.

(٧) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ٢٩.

قيل لهم: هذا القدر في إبراهيم ومحمد وغيرهما من المخلوقين مستقيم، لأنهم لم يمتدحوا بما ليس لهم بل الله أخبر أنهم متى يوجدون ينالون هذه الفضيلة.

فأما الله تعالى فهو كان موجودًا في الأزل ووصف نفسه بذلك وتمدح، لا أن أخبر أنه يصير كذلك، فلو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحًا بما سيصير موصوفًا به، فإنه وهو للحال موجود غير مستحق لتلك المحمدة، فيصير كالمتمني ثبوت ما ليس بثابت له، والمتشرف بما لم يثبت له بعد والمحب أن يمدح بما لم يفعل بعد، وهذا كله^(١) أمانة النقص والحاجة والسفه.

ولصحة مذهبنا دلائل أخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لأن الكلام في هذه المسألة قد طال جدا^(٢).

[الفعل تختلف أساميته باختلاف آثاره]:

ثم^(٣) اعلموا - رحمكم الله - أن الفعل الواحد تختلف أساميته باختلاف آثاره ومعقولاته. فمهما كان الحاصل به حياة يسمى إحياء، ومهما كان الحاصل به (موتا) يسمى إماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكًا، ومهما كان الحاصل به^(٤) سكونا يسمى تسكينًا، فإن من حرك يده يسمى ذلك منه فعلًا، فإن صار ذلك سببًا من حيث العادة لوجود ألم في شخص، سمي إيلاما، وإن كان سببًا لحصول انكسار يسمى كسرا، وإن كان سببًا لحصول انقطاع (في محل يسمى)^(٥) قطعًا، وإن صار سببًا لحصول انزهاق الروح من محل يسمى قتلا، وإن صار سببًا لحصول

(١) لوحة ٢٢٤ ود.

(٢) لوحة ١٥٣ ظ ز.

(٣) بعد ثم ورد في ب، د قال ﷺ وفي ط، ز قال الشيخ الإمام الأجل أبو المعين ورفعنا العبارتين للهامش.

(٤) ب ما بين القوسين ورد بهامش ب وقد أثبتناه في مكانه لسلامة السياق.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر بقدرة واحدة، عالم بعلم واحد. واختلاف الأسامي عليه لاختلاف آثاره ومفعولاته لا لاختلافه في ذاته، وتعدد أساميه وكثرتها بتعدد مفعولاته وكثرتها، لا لتعدد ذاته وكثرتة.

وقد طال الكلام في هذه المسألة وخرج^(١) عن المشروط في أول الكتاب، لأن أصحابنا في هذه المسألة متفردون وقد كثر — بعد انقراض محققهم — من الخصوم المشاغبة والتشنيع، فأردنا أن نبين عن قوة الحق وضعف الباطل فإن الحق لا يضعف بقلّة أعوانه، والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وأنصاره^(٢)، والله الموفق.

(١) لوحة ٢٢٤ ظ د.

(٢) راجع في موضوع التكوين الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه ص ١٩ — ٢٢. وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٦٣ — ٦٩ وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٨ إلى ٢٦ مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٣٣٨، والتمهيد للنسفي لوحة ٨ إلى ١٠ مخطوط تحت رقم ٤٢ دار الكتب وعمدة عقيدة أهل السنة لعبد الله النسفي لوحة ٧ — ٨ مخطوط رقم ٣٧٨٣٠ ب وطوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٨٤ — ١٨٥، ونظم الفرائد للشيخ زاده ص ١٧ — ٢٠ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٩٣ — ٩٤ والمساييرة لابن الهمام مع الحاشية لزين الدين الحنفي ص ٨٤ — ٩١ والروضة البهية لأبي عذبة ص ٣٩ — ٤٣ وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٨٣ — ٨٨.

الفصل الرابع

١ - الكلام^(١) في أن الإرادة صفة لله تعالى أزلية:

أن^(٢) الواجب علينا أن نقدم بيان حد الإرادة، واشتقاق هذه اللفظة من اللغة على ما هو المقصود من الباب، ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها إلى ما هو المقصود فنقول - والله الموفق:

[اشتقاق لفظ الإرادة]:

إن أهل اللغة قالوا: إن الإرادة مشتقة من الرود، والرود يذكر ويراد به الطلب، ولهذا سمي طالب الكلاً^(٣) المتقدم على قومه المنتحين القاصدين مساقط الغيث رايدا، يقال في المثل السائر: لا يكذب الرايد أهله. ويقال: إنه الميل ومنه قولهم: جارية رودا وجوار رود، ويقال للواحد أيضا: رود، وهي التي تتمايل في مشيتها للين أطرافها ورطوبة أعطافها. ثم من الجائز أن يكون الأصل فيه هو الميل، إلا أنه استعمل في الطلب، لما أن الطالب للشيء لا يمشي على سنن الاستقامة، بل يميل عنها تارة إلى اليمنة وتارة إلى اليسرة، وكذا الطالب كلاً يميل لا محالة عن سواء الطريق تارة إلى هاهنا وتارة إلى هناك، لينظر أي^(٤) الأمكنة أكثر كلاً وأوفر خصبا. ومن الجائز أن يكون الأصل فيه هو الطلب إلا أنه استعمل في الميل، لأن الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون إلا لطلب شيء يأملونه لقضاء ما يحتاجون إليه، فسمي الميل رودا لأنه اسم ما هو المقصود منه. (هذا هو^(٥)) مأخذ هذه اللفظة في اللغة^(٦).

(١) لوحة ١٠٣ ظ ط.

(٢) لوحة ١٥٤ و ز.

(٣) د الكلام.

(٤) لوحة ٢٢٥ و د.

(٥) ز سقط.

(٦) راجع لسان العرب والمصباح المنير ومختار الصحاح.

[حد الإرادة]:

وأما حدها فقد قيل: إنها معنى ينافي الكراهية والاضطرار، ويوجب لمن هي له القصد والاختيار. فكانت فائدتها على هذا التحديد كون الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر إليه لوجود ما ينافي الكراهية^(١) والاضطرار، لا لانعدام الكره والاضطرار فحسب كما هو المحكي عن النجار، فإنه زعم أن معنى قولنا: إنه مريد أي أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب من غير إثبات وصف له على الحقيقة^(٢). وذلك باطل، لأن ذلك يوجب أن تكون الأعراض كلها مريدة لأنها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية، ولما لم تكن الأعراض مريدة مع انتفاء هذه المعاني عنها، دل أن الإرادة ليست باسم لعدم هذه المعاني، بل هي اسم لمعنى ينافي هذه المعاني، والأعراض يستحيل قيام ذلك لمعنى بها فاستحال كونها مريدة.

وما يجري في خلال كلام الشيخ أبي منصور الماتريدي في إبطال قول الكعبي^(٣) أن الله تعالى ليس بمريد أنك إذا قلت: ليس بمغلوب ولا مكره^(٤) ولا ساه، فقد أقررت بكونه مريدا. لا يريد بذلك الميل إلى مذهب النجار^(٥)، بل يريد أن انتفاء هذه المعاني عن الحي لن تكون إلا بإرادة على ما بينا قبل هذا.

[معنى الإرادة عند المتكلمين]:

وقد قيل في تحديد الإرادة: إنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه، إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على^(٦) هيئة واحدة وصفة واحدة خصوصا عند تجانس^(٧) المفعولات، فإذا خرجت على الترادف

(١) ز أكثر.

(٢) يقول النجار: إن الباري تعالى مريد لنفسه. ثم قال عند المراجعة، المعنى بكونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب. راجع الإرشاد للجويني ص ٦٣ ط السعادة بمصر سنة ١٩٥٠ تحقيق محمد يوسف.

(٣) سبق التعريف به - لوحة ١٥٤ ظ ز.

(٤) لوحة ٢٢٥ ظ د.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) لوحة ٤ - ١ و ط.

(٧) ط، ز تجافي - وهي خطأ.

والتوالي، وعلى^(١) النظام والاتساق، وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة، كان ذلك دليلاً على اتصاف الفاعل بالإرادة، لما كان وقت لوجوده أولى من وقت، ولا هيئة أولى من غيرها، ولا صفة ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواها. ثم إن هذا المعنى الذي يحصل به هذه المعاني سمي إرادة، لما أن الفاعل إذا فعل شيئاً (في وقت وعلى هيئة وصفة)^(٢) فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول بدون ما سواه من الوجوه، أو مال إلى تخصيصه بهذا الوجه دون غيره من الوجوه ثم إن المراد بلفظة الإرادة عند المتكلمين هذا المعنى الذي بينا وعرفناه بأثره وهو ما مر من كون الموصوف بها مختاراً في فعله، أو خروج مفعولاته على وجه دون وهي بعينها المشيئة عند المتكلمين. فالإرادة والمشيئة عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما أحد من المتكلمين إلا الكرامية، فإنهم يزعمون أن المشيئة صفة لله تعالى أزلية وهي صفة^(٣) واحدة تتناول ما يشاء الله بها من حيث حدث، فأما الإرادة فهي غير المشيئة وهي عندهم حادثة في ذات القديم - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وله إرادات كثيرة على عداد المراتب يحدث كل إرادة منها قبل حدوث ما هو المراد به، ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد بها^(٤).

ثم إذا علمت الإرادة بحددها وحقيقتها فنقول: اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالإرادة، فقال جمهور الأمة: إن الله تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة.

[قول النظام مع بعض المعتزلة]:

وقال النظام^(٥) والبلغاديون من المعتزلة كالكعبي^(٦) وأستاذه أبي الحسين^(٧) الحسين الخياط^(٨) ومن تابعهم: إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة بل يوصف بها

(١) لوحة ٧٩ ظ ب.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٢٢٦ و د.

(٤) راجع: هذا الكلام للكرامية في الفرق بين الفرق للبلغادي ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) سبق التعريف به.

(٧) لوحة ١٥٥ و ز.

(٨) سبق التعريف ص ٩٠.

بطريق المجاز. فإذا قيل: أراد الله تعالى كذا، فإن كان ذلك فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر، وإن كان ذلك غير فعل الله تعالى فمعناه أنه أمر به. واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الإرادة هي الشهوة، فلو كان الله تعالى مريداً لكان مشتتاً^(١)، وحيث لم يكن مشتتاً دل أنه ليس بمريد.

[دليل النسفي على الإرادة]:

دلينا على أن الله تعالى مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مخصوصة يجوز وقوعها على غيرها، وكذا على هيئات مخصوصة في أمكنة مخصوصة وأزمنة مخصوصة، فيعلم عند تجانسها أن وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم^(٢) يكن من اقتضاء نواتها، فعلم أن ذلك كان لإرادة الفاعل ذلك لولا هي لما وقعت على تلك الوجوه مع مساواة غيرها في الوجوه إياها في الجواز. وبهذا يستدل على كون الفاعل في الشاهد مريداً لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما، ولأنه لو لم يكن مريداً لكان مضطراً في أفعاله، والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة

(١) يرد القاضي عبد الجبار من المعتزلة على هذا الكلام فيقول: والذي يشتبه الحال فيه من المعاني فيقال إن المرجع بالإرادة هو الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين والذي يقع به هذا التمييز هو أن أحدهما قد يريد ما لا يشهيه ككثير من الأدوية الكريهة... وقد يشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة.

راجع: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٣٣؛ ويفصل البياضى الأمر فيقول: إن جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على كونه تعالى مريداً ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة فجعلها بعضهم وجودية وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة منهما. أما القائلون بوجوديتها فمنهم من قال: إنها عين الذات مثل ضرار ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والأشعرية ومنهم من قال: إنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وهو قول أبي الحسين البصري ومنهم من قال: إنها في أفعاله تعالى علمه بها وفي أفعال الغير الأمر بها وهو قول الكعبي.

وأما القائلون إنها عدمية فإنهم قالوا: إن معناه كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو قول التجارية.

راجع: إشارات المرام للبياضى ص ١٥٣.

وراجع أيضاً: الإرشاد للجويني ص ٦٣.

(٢) لوحة ٢٢٦ ظ د.

غيره فيه، إذ ما وجد في المضطر من الفعل محض تعليق غيره لا اكتساب له فيه ولا قدرة له عليه، ومن هو بهذه الصفة فهو محدث.

يحققه: أن الإرادة لو كانت هي الفعل، والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الإرادة هي الفعل وهو المراد، فكان السواد^(١) إرادة، وكذا البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والموت والجهل وجميع أنواع الأعراض، وكذا الجواهر والأجسام.

ثم التقرير بعد هذا من وجهين: أحدهما أن الإرادة مع أنها عند جميع أهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك (لجاز ذلك)^(٢) أيضا في العلم والقدرة، وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور، وكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الأعراض والجواهر والأجسام علما لله تعالى وقدرة. وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لأنهما من خواص الحي، فلو كان كل معلوم علما وكل مقدور قدرة، وصار السواد والبياض وما وراءها من الأعراض والأجسام علما وقدرة^(٣) مع أن تلك الأشياء ليست من خواص الحي، لخرج^(٤) العلم والقدرة^(٥) من أن يكونا من خواص الحي، وذلك ممتنع فامتنع أن يكون المعلوم علما، والمقدور قدرة، وكذا هذا في الإرادة.

والتقرير الثاني أن الإرادة لما كانت من خواص الحي، والسواد والبياض وغيرهما لم تكن من خواصه، فلو كان المراد هو عين الإرادة، والمراد ليس من أخص أوصاف الحي، فإن السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرهما من

(١) لوحة ١٠٤ ظ.ط.

(٢) ز مابين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٢٢٧ و.د.

(٤) لوحة ٨٠ و.ب.

(٥) لوحة ١٥٥ ظ.ز.

الأعراض، ليست من خواص الحي. لخرجت الإرادة من أن تكون من أخص أوصاف الحي. فينبغي أن تتصف الجمادات والموات بالإرادة بطريق الحقيقة، وحيث لم يجر وكان ذلك محالا (دل أن كون الإرادة)^(١) فعلا محال.

[المراد بالإرادة ليس الأمر]:

ودليل بطلان ما قالوا أن إرادته تعالى إذا أضيفت إلى فعل العباد كان المراد منها الأمر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾^(٢) فلو كانت الإرادة أمرا، لكان تقدير الآية ولو أمر ربك لأمن من في الأرض كلها جميعا. وفيه فساد من وجهين: أحدهما أنه يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من لم يؤمن، ولو كان ذلك، لم يكن بترك الإيمان عاصيا. والآخر أن كل من أمره ينبغي أن يكون مؤمنا، ورأينا كثيرا ممن أمره ولم يؤمن، فكان فيه تناقض وتكذيب وذلك محال. فدل أن ما قاله هؤلاء باطل وضلال.

[الإرادة ليست هي الشهوة]:

وما قالوا: إن الإرادة هي الشهوة. قلنا: ليس على الإطلاق بل الشهوة إرادة مخصوصة وهي إرادة ما فيه نفع إما لذة وإما غيرها، والله تعالى لا ينتفع بشيء فلا تكون إرادته اشتها. وزعم الجبائي^(٣) أن الشهوة للشيء قد تجامع الكراهية له. وإرادة الشيء لا تجامع كراهيته قال: ألا ترى أن الصائم الذي اشتد عطشه يشتهي شرب الماء ولا يريده، وشارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه، فكانت الشهوة عنده توقان النفس إلى الشيء. وزعم أبو هاشم^(٤) أن الشهوة ما فيه لذة للحواس. وهو

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) سورة يونس - ١٠ - الآية ٩٩.

(٣) سبق التعريف به - لوحة ٢٢٧ ظ د.

(٤) سبق التعريف به.

باطل، لأن الإنسان قد يشتهي استخراج العلم بالدقائق واستنباطه. فإذا استنبطه فرح به والتذ بفرحه، وليس ذلك من وجهة حواسه فدل أنها لا تختص بالحواس، وإنما الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والإرادة، على أننا أقمنا دلائل توجب كون البارئ مريداً، وقامت دلالة^(١) امتناع اتصافه^(٢) بالشهوة، ولا شك أن ما هو واجب الوجود، غير ما هو ممتنع الوجود، فمن جعل الإرادة شهوة فقد جعل الواجب ممتعاً والممتنع واجباً، وذلك محال، وبالله العصمة والتوفيق.

[الله تعالى مريد بإرادة أزلية]:

وما زعموا أن معنى قولنا: إن الله تعالى أراد فعل^(٣) كذا معناه أنه ليس بساه ولا مكره عليه ولا مضطر قد بينا فسادَه. ثم إذا ثبت أن الله تعالى مريد، واختلفوا بعد ذلك أنه مريد بإرادة أم هو مريد بغير إرادة؟

فذهب من قال: بأنه تعالى مريد إلى أنه مريد بإرادة^(٤)، وقال الحسين بن محمد النجاري^(٥) البصري رئيس النجارية: إنه تعالى مريد لا بإرادة بل هو مريد بذاته^(٦). وإنما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين كاذبتين اعتقد صحتها فأدتاه إلى هذه النتيجة الكاذبة.

أحد المقدمتين أنه^(٧) ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات البارئ جل وعلا. والثانية أنه ساعدهم في القول بأن ما كان من صفات الذات فهو

(١) ز الدلال.

(٢) لوحة ١٥٦ و ز.

(٣) لوحة ١٠٥ و ط.

(٤) على رأس من قال بذلك الأشعرية حيث قالوا: إنه تعالى مريد بإرادة قديمة والماتريدية قالوا: إنه مريد بإرادة أزلية، وقال المعتزلة: إنه مريد بإرادة محدثة لا في محل.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) انظر هذا الكلام للنجار والرد عليه في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٤٠ - ٤٤٧.

(٧) لوحة ٢٢٨ و د.

أرجع إلى الذات وليس بمعنى وراء الذات، وما كان من صفات الفعل فهو عين المفعول وساعدهم أن الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل أن ما لا ينفي بل يتعمم فهو صفة ذات كالعلم والقدرة. وما يثبت وينفي ولا يتعمم فهو صفة فعل على ما مر من بيان مذاهب المعتزلة. والمقدمة الثالثة^(١) وهي صحيحة أنه ساعد أهل الحق في خلق أفعال العباد، وأنه تعالى أراد كل ما علم حدوثه أن يحدث جسما كان ذلك أو عرضا اختيارا كان ذلك أم اضطراراً قبيحاً كان أم حسناً. فكانت^(٢) الإرادة على هذا عامة في المحدثات أجمع، وهي التي يصح تعلق الإرادة بها لا القديم ولا صفاته، وكانت مما يثبت ولا ينفي، إذ لا يقال كان كذا بإرادته ولم يكن (كذا بإرادته)^(٣) فكانت من قبيل صفات الذات، وكانت راجعة إلى الذات، فكان الباري جل وعلا مريدا لذاته كما كان قادرا عالما لذاته. وكل دليل أقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسألة الصفات، هو الدليل لبطلان مذهب النجار ها هنا.

[الله تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته]:

ثم بعد ذلك اختلف القائلون بأنه تعالى مريد بإرادة، أنه مريد بإرادة قائمة بذاته أم مريد بإرادة قائمة^(٤) لا بذاته.

فقال أهل الحق: إنه مريد بإرادة قائمة بذاته. وساعدهم على هذا الكرامية، وقال أبو الهذيل العلاف^(٥) وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل^(٦). وما أقمناه من الدلالة قبل هذا على استحالة قيام عرض

(١) ز النافية.

(٢) لوحة ٨٠ ظ ب.

(٣) د ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ١٥٦ ظ ز.

(٥) سبق التعريف به — لوحة ٢٢٨ ظ د.

(٦) وإلى هذا القول أيضا يذهب القاضي عبد الجبار. راجع شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠ وهم بهذا أرادوا تنزيه الله تعالى لأنهم اعتقدوا أن القول بإرادة قديمة والموجودات تتعلق بالإدارة يؤدي هذا إلى التغير في ذات الله تعالى. وهذا قول باطل لأنه يؤدي إلى قيام العرض بنفسه وقيام العرض بنفسه بدون محل يقوم به باطل.

بنفسه من غير محل يوجد فيه فهو الدليل ها هنا.

يحققه: أنها إذا قامت لا^(١) في محل لم يكن ذات أولى بالاتصاف بها من غيره، فينبغي أن يكون الله تعالى وجميع من في العالم مرابين بتلك الإرادة. وكذا هذا في سائر الأعراض. وهو محال وقد مر ذلك.

يحققه: أن عندهم كما يجوز وجود إرادة لا في محل، كذا يجوز وجود فناء لا في محل، فإن الله تعالى إذا أراد فناء المحدثات أحدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات أجمع فيفني به الجميع، ولا قدرة له على إفناء بعض العالم مع إبقاء البعض وهذا هو مذهب الجبائي وابنه.

فيقال لهما: إذا كان الله تعالى هو المرید بإرادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفاني بفناء حاث لا في محل، فلم كان كونه مریداً بهذه الإرادة دون غيره أولى من كونه فانياً بذلك الفناء دون غيره؟ ولم كان^(٢) كون غيره فانياً بذلك الفناء دونه أولى من كون غيره مریداً بتلك الإرادة دونه؟ وهذا مما لا محيص لهم عنه، ويدل عليه أن الإرادة لو جاز وجودها لا في محل وإن كان لا يتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغي أن يجوز وجودها في محل لا حياة فيه، بل وجودها في محل لا حياة فيه (أقرب من المعقول من وجودها لا في محل لما أنه^(٣)) من حيث إنها عرض يفتقر إلى المحل لاستحالة قيام الأعراض بذواتها، ومن حيث إنها من خواص الحي يفتقر إلى وجود الحياة، وعند وجودها لا في محل انعدام كلا الشرطين، وعند وجودها في محل لا حياة فيه^(٤) وجد أحد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الأعراض، وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص

(١) د سقط.

(٢) لوحة ١٠٥ ظ ط.

(٣) لوحة ٢٢٩ و د.

(٤) ط، ما بين القوسين سقط.

الحي. ثم انعقد الإجماع على استحالة وجودها في محل لا حياة فيه لفقد الشرط الخاص، فلأن يستحيل وجودها لا في محل كان أولى. **يحقّقه:** أن الجواهر مع العرض مثلاً زمان تأبى العقول انفراد أحدهما عن صاحبه، فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر، لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب العقول وفتح باب القول بقدّم الجواهر.

ثم يقال لهم: أحدثت هذه^(١) الإرادة بإحداث الله تعالى إياها أم أحدثت بنفسها أم أحدثها غير الله تعالى؟ **فإن قلت:** حدثت بنفسها ففيه فساد من وجهين.

أحدهما: أنه لو جاز هذا في الإرادة لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت دلالة ثبوت الصانع.

والثاني أنها لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار ومن الجائز أنها لا تحدث أبداً، فلا يتصور من الله تعالى إحداث العالم ولا الخروج عن الاضطرار البتة، وحيث ثبت ذلك ثبت له بغيره لا بنفسه، وكل ذلك من أمارات الحدوث.

وإن أحدثها غيره فهو فاسد من وجوه.

أحدها: أن^(٢) ذلك الغير إن كان قديماً فهو القول بالقديمين، وكذا على قياس أصولهم جعل تلك الإرادة صفة لمن أحدثها أولى من^(٣) جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن قائمة به، وإن كان ذلك الغير محدثاً، فإن حدث بنفسه فيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لا بالصانع، وإن أحدثه الصانع، أن أحدثه لا بإرادة فقد أحدثه مضطراً وهو فاسد، وكذا لو جاز هذا (فيه لجاز)^(٤) في جميع المحدثات فتعطلت

(١) لوحة ١٥٧ و.ز.

(٢) لوحة ٢٢٩ ظ.د.

(٣) لوحة ٨١ و.ب.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

الإرادة، وإن أحدثه بإرادة منه فأنى يتصور إحداث محدث للإرادة بإرادة لم يحدثها المحدث بعد.

وإن أحدثها البارى هذا لا يخلو إما أن أحدثها بإرادة أو أحدثها لا بإرادة (فإن أحدثها بإرادة)^(١) فالكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى، وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا يتناهى، وفيه تعليق وجود العالم بما لا يتناهى، من المعانى وهو مثل قول معمر^(٢) في التكوين، وكلا المقولين مناسب لقول أهل الدهر يبطل الكل ببطلان البعض، ويصح الكل بصحة البعض، فمن صحح شيئاً منها فقد قال بقدوم العالم، ومن أبطل شيئاً منها فقد أبطل الكل.

وإن أحدثها لا بإرادة فهو في إحداثها إياها مضطر. وقد مر أنه من أمارات الحدث. ولأنه لو جاز إحداث الإرادة لا بإرادة لجاز إحداث جميع العالم لا بإرادة وخرجت هي من حد الإفادة وذلك باطل. ولأنها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة له، ولو كانت هي مقدورة له لكانت أضدادها مقدورة^(٣) إذ قدرته تعالى تتعلق بالمتضادين.

يحققه: أن عندهم كل ما لا يتعلق بالضدين فهو اضطرار لا قدرة، وإذا كان كذلك، ثم بوجود هذه الإرادة لا في محل لما كان هو^(٤) المرید لأوجب ذلك أنه لو حدث بقدرته تعالى ضد من أضداد^(٥) الإرادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو المستحق اسم الساهي والميت والقاتل وذلك فاسد، فكذا هذا.

ثم إذا بطل أن يكون مریداً بإرادة غير قائمة به ثبت أنه مرید بإرادة قائمة به، وإذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا. أنه مرید بإرادة أزلية قائمة به أم بإرادة حادثة في ذات.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) سبق التعريف به ولقوله: إن كل عرض يخلق عرضاً إلى ما لا يتناهى.

(٣) لوحة ٢٣٠ و د.

(٤) لوحة ١٥٧ ظ ز.

(٥) لوحة ١٠٦ و ط.

[إرادة الله أزلية قائمة به تعالى]:

قال أهل الحق: إنه مرید بإرادة أزلية قائمة بذاته (وكان في الأزل مریدا بإرادة قائمة به)^(١) وقالت الكرامية: إنه مرید بمريدية وكان في الأزل أيضا مریدا بمريدية وهي قدرته على الإرادة وإحداث العالم بإرادة حادثة في ذاته - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وقد أبطلنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا. ثم جميع ما مر من الكلام أن الإرادة حدثت بإرادة أم لا بإرادة ومحدثها هو الله تعالى أم حدوثها بنفسها. كل ذلك يبطل هذا القول. ولست أدري أن هؤلاء الملحدین كيف يتكلمون مع الدهرية وأصحاب الهيولى^(٢)، وكيف يثبتون حدوث ذلك مع إجازتهم أن يكون القديم محلا للحوادث، وقد مر أن القول بجواز ذلك يوجب إما القول بحدوث الصانع أو^(٣) القول بقدم العالم، وكل ذلك كفر ومحال. وقد استقصينا قبل هذا في كشف ذلك.

ثم القول: إن الذات الذي قامت به الإرادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهو مريدية وهي قدرته على الإرادة، وكذا الذات ليس بخالق وما الخالق القائم به بل بغيره، وهي^(٤) الخالقية هي القدرة على التخليق. خروج عن معارف أهل اللسان وخلاف على جميع أهل اللغة في بيانهم مآخذ الاشتقاق وهو باطل.

ثم إذا ثبت هذا نقول: إنه تعالى مرید لمراداته أجمع بإرادة واحدة. وزعمت الكرامية: أن لكل مراد إرادة تحدث^(٥) في ذاته فكانت إرادته على عدد مراداته واعتبروا بالشاهد. ولنا أنه ما من مراد من مراداته تعالى إلا ويجوز تعلق^(٦) إرادته

(١) ط، و ما بين القوسين سقط.

(٢) هم القائلون بأصل قديم للعالم.

(٣) لوحة ٢٣٠ ط د.

(٤) د سقط.

(٥) ط، ز تحققت.

(٦) لوحة ٨١ ط ب.

تعالى به على التعيين. فلو قيل: إنها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم يتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لا^(١) باقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك، والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من أمارات الحدث.

وقد أقمنا الدلالة على أنها أزلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل، فكانت لمرادات أجمع (إرادة واحدة)^(٢) ولهذا قلنا: إنه تعالى عالم للمعلومات أجمع بعلم واحد، وكذا هذا في القدرة والسمع والبصر والكلام والتكوين. وظهر بهذا الفرق بين الأزلي من هذه الصفات وبين المحدث^(٣) منها، والله الموفق^(٤).

٢ - الكلام في بيان أن صانع العالم حكيم:

يقع الكلام في هذا الباب في موضعين: أحدهما في بيان معنى الحكمة والحكيم في اللغة. والثاني في بيان معنى الحكمة والحكيم والسفه والسفيه على رأي المتكلمين.

[معنى الحكمة والحكيم في اللغة]:

أما الكلام في الفصل الأول فنقول: اختلف في ذلك أهل اللغة قال ابن الأعرابي: الحكمة العلم، والحكيم العالم يقال: حكم الرجل بحكم إذ تناهى في علمه وعقله^(٥)، ومنه سمي^(٦) القاضي حكما، وحاكما لعلمه وعقله. وقال آخرون: الحكيم هو المحكم للشيء، وهو فعيل بمعنى مفعول كألیم بمعنى مؤلم، وسميع بمعنى مسمع. وقال

(١) لوحة ١٥٨ و ز.

(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ط المحدثات - لوحة ٢٣١ و د.

(٤) راجع في موضوع الإرادة: التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١٠ ظ - ١١ و، والإبانة للأشعري ص ٤٦ - ٥٢ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٣ - ٤٦ وإشارات المرام للبيضاوي ص ١٥٠ - ١٥٤ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٣١ - ٤٧٧ والإرشاد للجويني ص ٦٣ - ٧٢ والروضة البهية لأبي عذبة ص ١٧ - ٢١.

(٥) وراجع مختار الصحاح حيث يضيف القول بأن الحكيم هو المتقن للأمور.

(٦) لوحة ١٠٦ ظ ط.

بعضهم: الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها أو عن القبائح^(١) مأخوذ من حكمة
الفرس، والحكمة سميت بذلك لأنها ترد من غربة فرس. وقيل: الحكمة معرفة
الأشياء بحقائقها ووضعها مواضعها. فكانت شاملة على العلم والفعل جميعا، فمن
جعل الحكمة علما، جعل ضدها الجهل. ومن جعلها الفعل، جعل ضدها السفه، وهو
في حقيقة اللغة: تحرك واضطراب يصيب الشيء قال ذو الرمة^(٢):

جرين كما اهتزت رماح تسفهن أعاليتها من الرياح النواسم

أي حركت، ويسمى الرجل سفيها لما تعثر به خفة إما من الفرح وإما من
الغضب، فتبعته على فعل من غير روية ولا عرض على^(٣) العقل ليتأمل في
العاقبة. وسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الإعراض عن النظر في العواقب
ليوقف على الحميدة منها والوخيمة سفها. هذا هو الكلام فيها من حيث اللغة.

[الحكمة والسفه على رأي المتكلمين]:

فأما الحكمة على رأي المتكلمين^(٤) (فزعم الأشعري)^(٥) (أن الحكمة)^(٦) في الفعل
وقوعه على قصد فاعله، والسفه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وقالت المعتزلة:
الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل وإما لغير الفاعل. والسفه كل فعل خلا عن
المنفعة إما للفاعل وإما لغير الفاعل.

وعندنا الحكمة ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة،
والكلام في بيان الصحيح من هذه الأقاويل والفاسد منها يطول جدا إذ له شعب

(١) راجع المصباح المنير.

(٢) أبو الحرث غيلان بن عقبة توفي سنة ١١٧ هـ. راجع وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص
١٣٧، الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٣٣٧.

(٣) لوحة ٢٣١ ظ د.

(٤) لوحة ٢٥٨ ظ ز.

(٥) ط، ز فزعمت الأشعرية.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

كثيرة وفروع جمّة، والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك. ولا يحتمل كتابنا هذا - مع شرطنا الإيجاز - في التكلم في ذلك، ونذكر طرفاً منه إذا انتهينا إلى مسائل التجويز والتعديل - إن شاء الله تعالى - فأما الإشباع فيه والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لي في ذلك مفرد لم أتفرغ بعد لإتمامه، وأنا أسأل الله تعالى أن يوفقني لذلك بعد فراغي من هذا الكتاب^(١).

[الحكمة صفة لله تعالى في الأزل]:

ثم الحكمة من صفات المدح والكمال. والسفه من صفات النقص، فكان الله تعالى موصوفاً بأنه حكيم، ووردت به نصوص لا خفاء بها، وهو يتعالى عن الوصف بالسفه ثم^(٢) الحكمة سواء كانت من قبيل العلم أو من قبيل الفعل والعمل أو كانت اسماً لهما فالله تعالى موصوف بها^(٣) في الأزل عندنا على ما مر من بيان مذاهبننا. وأبو الحسن الأشعري ذهب إلى أن الحكمة إذا أريد بها العلم فهي صفة ذات، وإذا أريد بها الفعل فلا، وهذا^(٤) هو قياد مذهبه. قال أبو بكر بن فورك^(٥): وأصلها للعلم عند الأشعري وإنما قسم الجواب لأنه عرف اختلاف أهل اللغة فيها،

(١) بحثنا عن مصنف للنسفي يبحث هذه المسألة بإشباع كما قال فلم نجد فيما تيسر أمامنا ولا استزادة يراجع فصل أفعال العباد حيث جعله امتداداً للتعديل والتجويز وخاصة إيجاد القبيح والحكمة في خلق الكفر والمعاصي.

(٢) لوحة ٢٣٢ ود.

(٣) يمكن القول بأنه تعالى حكيم وأن أفعاله كلها حكمة. أي تخلو من السفه والعبث، وأن عدم معرفتنا بالحكمة في أي فعل من أفعاله مرجعه قصور العقل البشري.

وأفعاله سبحانه لا تغل بالأعراض ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ومعروف أن كل ما ورد الأمر بفعله فتارك للأمور به عايب وسفيه، وكل ما ورد النهي عن فعله ففاعله عايب وسفيه، والله سبحانه وتعالى هو المشرع فلا أمر ولا ناه فوقه وبالتالي فليس في تركه لأي شيء أو فعله لأي شيء أي عيب أو سفه؛ لأنه لا يتضرر بالفعل ولا الترك. والمتجاوز لما حد له عايب وسفيه وليس هناك من يحد لله تعالى لأنه خالق الكل.

ونسأل هل في خلق الكفر والمعاصي حكمة؟ والجواب نعم لأن القادر على خلق أحدهما فقط عاجز فوجود الأمرين منه للدلالة على شمول قدرته وأنه لا يفعل عن حاجة لذاته فهو إذا يخلق العصاة ولا يتضرر بعصيانهم، وبخلقه للطائعين لا ينتفع بطاعتهم.

(٤) لوحة ٨٢ وب.

(٥) سبق التعريف به.

وأبو العباس القلانسي^(١) جعلها من باب الفعل لا غير فكأنه ذهب إلى أنها من الإتيان أو المنع^(٢).

ثم ثبت مما بينا من أول الكتاب إلى ها هنا أن صانع العالم موجود قائم بذاته حي باقي قادر سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم، واحد ليس بجسم، ولا عرض ولا جوهر، ولا مشبه لشيء من المحدثات. وقد أقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لا يبقى^(٣) لمن تأمل في ذلك وأنصف ولم يكابر شبهة ولا ريبة. ثم بعد ذلك اتفق الناس أن القول بما يؤدي إلى إبطال شيء من هذه الصفات الثابتة له أو إثبات شيء من هذه المعاني المستحيلة عليه قول باطل. وقعوا بعد هذا الاتفاق في الاختلاف في مسائل^(٤) كثيرة لما أنه يثبت بعضهم معنى لا يؤدي إلى القول ببطلان شيء من هذه الصفات، ولا إلى إثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل وفناء غيرهم لما أنه يؤدي عنده إلى أحد هذين الأمرين وهو فاسد، فننكلم^(٥) في كل مسألة منها على ما يوجبه الدليل السمعي والعقلي بقدر الكفاية والإمكان^(٦) - إن شاء الله تعالى.

٣ - الكلام في^(٧) جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع:

[هل يرى الله سبحانه وتعالى؟]

اختلف^(٨) الناس في جواز رؤية الله تعالى. قال أهل الحق: إن الله تعالى جائز الرؤية يعرف ذلك بالدليل العقلي، ويراه المؤمنون^(٩) في الآخرة بعد دخولهم الجنة. يثبت ذلك بالدلائل السمعية.

(١) سبق التعريف به.

(٢) راجع هذا الموضوع في نظم الفرائد وجمع الفوائد للشيخ زاده ص ٢٨ والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١١ و ط.

(٣) لوحة ١٠٧ و ط.

(٤) لوحة ١٥٩ و ز.

(٥) لوحة ٢٣٢ ط د.

(٦) ط سقط.

(٧) ز إثبات - زائدة.

(٨) ب، د قال ﷺ - ط، ز قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين - وردت العبارتان في المخطوطات المشار إليها وقد رفعناهما إلى الهامش.

(٩) ب، د المسلمون. وقد أثبتنا المؤمنون للسياق.

وقالت المعتزلة والنجارية والزيدية^(١) من الروافض: إن الله تعالى ليس بجائز الرؤية، بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأن المحال لا يستبدل باختلاف الأزمنة والدهور، ولا باختلاف الأمكنة والبقاع فلن يصير جائزاً البتة، فلا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما اختلفوا لأن الخصوم ظنوا أن القول بالرؤية يوجب إثبات ما يستحيل على الله تعالى. وأهل الحق قد عرفوا أنه لا يؤدي إلى ذلك.

[أدلة الخصوم على نفي الرؤية]:

احتج الخصوم في ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٢) الآية فالحمد لله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته، إذ الإدراك بالبصر ليس إلا الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى وصفاته العلا في سياق الآية وسياقها، فكان حاصل الآية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هي صفات الكمال، وبنفي ما لا يليق بصفاته، وفي إثبات ما نفى إزالة التمدح وإثبات النقص كما هو في نفي ما أثبت^(٣) بقوله: ﴿يَبْقَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤) وقوله: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(٥) وقوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٦) وذلك لا يجوز وليس يستقيم التمدح بنفي الإدراك في الدنيا دون الآخرة، لأن إثبات ما تمدح بنفيه نقص، وإثبات^(٧) النقص عليه وإزالة ما

(١) هم أتباع زيد بن علي بن الحسين ومن أهم أقوالهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ولهذا جوزوا إمامة أبي بكر وعمر على علي في رأيهم كذلك يجوزون خروج إمامين في قطرين يستجمعان خصال الإمام وكل واحد منهما واجب الطاعة. كذلك يرون أن أصحاب الكبائر خالدون في النار.

راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٣٦.

الفرق بين الفرق للبيهقي ص ٢٢.

الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٥٤.

(٢) سورة الأنعام - ٦ - الآية - ١٠٣.

(٣) لوحة ٢٣٣ و د.

(٤) سورة الأنعام - ٦ - الآية - ١٠١.

(٥) سورة الزمر - ٣٩ - الآية - ٦٢.

(٦) سورة الأنعام - ٦ - الآية - ١٠٣.

(٧) لوحة ١٥٩ ظ ز.

به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهذا لأن إثبات النقص إثبات دلالة الحدوث، والله تعالى منزّه عن سمات الحدوث، وجميع أنواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة، إذ لو جاز ذلك في حال لاقلب محدثا وذلك محال. ولأن الله تعالى عندكم جائز الرؤية في الدنيا، فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه متحققا ألا ترى أنه تعالى لا يتمدح أنه لم يخلق لزيد ولدا وذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا، وهذا لأن ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا للنقص فلم يكن نفيه مدحا، وإذا تمدح بنفي الإدراك، دل أنه لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة.

[الأدلة العقلية للنافين للرؤية]:

والمعقول لهم^(١) أن للرؤية في الشاهد علة وشروطا^(٢)، لن يتصور تعدية ذلك إلى الغائب، وما يثبت في الغائب أو ينفي عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب وما تعدت العلة فيه، تعدى الحكم وما لا، فلا، وقد مر هذا فيما تقدم، فإذا لم يمكن تعدية علة الرؤية وشروطها لن يمكن تعدية الرؤية. وإنما قلنا ذلك لأن علة كون الشيء في الشاهد مرئيا كونه جسما، إذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهي الأعراض، ولا^(٣) تعدي للجسم فلن يتعدى الحكم، وهو كونه صالحا لأن يرى.

هذا هو طريقة النظام^(٤) ومن تابعه من المعتزلة، فإنهم لم يجوزوا في الشاهد إلا رؤية الأجسام^(٥) وقالوا بإحالة رؤية ما وراء الأجسام، وتعلقوا بالوجودان في الشاهد كذا وجد، وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية إلا بالألوان. وكذا المحكي

(١) لوحة ١٠٧ ظ ط.

(٢) لوحة ٨٢ ظ ب.

(٣) لوحة ٢٣٣ ظ د.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) يقول البغدادي في (أصول الدين) ص ٩٨ (ثم إن النظام منهم زعم أنه لا مرئي إلا اللون واللون عنده جسم وزعم الجبائي أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان وزعم ابنه أن المرئيات جواهر ولألوان).

عن النجارية هذا، وأنكر هؤلاء رؤية الأجسام ورؤية ما وراء الألوان من الأعراض. وتعلق هؤلاء أيضا بمجرد الوجود.

وزعم الجبائي أن بعض الأعراض وهو الألوان وأنواعها معروفة، والألوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد، يرى، كما أن الأجسام ترى، فكانت الرؤية عنده متعلقة بأحد هذه المعاني، وهي الجسم واللون والكون وزعم أبو هاشم أن المرئي هي الأجسام والألوان، وأما الألوان فليست بمرئية، وشيء من ذلك لا يتعدى إلى الغائب فلا يتعدى (الحكم وهو جواز الرؤية، قالوا والشرط^(١) أيضا لا يتعدى)^(٢) فإن شرط الرؤية أن يكون بين الرائي والمرئي مسافة حتى إن المرئي لو^(٣) التصق بآلة الرؤية انعدمت الرؤية، وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئي في آلة الرؤية شرط عند من لا يثبت الرؤية إلا للأجسام، فإن المذهب عند رئيسهم وهو النظام أن المحسوسات لا تدرك إلا بالمماسة المجاورة، فإن اليد^(٤) لا تستدرك الحرارة والبرودة والملامسة والخشونة والصلابة واللين، إلا بالمحاسة الحاصلة بين آلة الحس وبين المحسوس، وكذا الطعوم لن تستدرك إلا بالمماسة الحاصلة بني آلة الذوق وهي اللسان. واللهوات وبين الطعام، وكذا الشم على هذا فإن الرائحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشام ليحصل له العلم بذلك، وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل في الجو إلى أن يدخل صماخ السامع فيقع بينهما مماسة فيحصل له العلم بالصوت، فكذا لا بد من مماسة حاصلة بين آلة الرؤية وبين المرئي فينفصل شعاع من عين الرائي فيتصل بالمرئي فيحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئي،

(١) ط و اشروط.

(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ١٦٠ و ز.

(٤) لوحة ٢٣٤ و د.

والمماسة لا تجوز إلا على الأجسام. ويصير بيان هذا الشرط تحقيقاً لجعل النظام علة الرؤية كونه جسماً، إذ المماسة لا تتصور إلا بين جسمين.

وعند بعضهم يشترط أيضاً انطباع صورة المرئي في العين التي هي آلة الرؤية، كما ينطبع في المرآة صورة الأجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع لما حصل العلم بالمرئي، دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل البصر بالعمى، ولا يتصور انطباع الصورة إلا في حق الجسم إذ لا صورة لغيره، قالوا: وكذلك الضوء الحاصل في هواء المسافة^(١) الممتدة بين الرائي والمرئي شرط لحصول الرؤية، دليله انعدامها عند^(٢) ارتفاع الضوء بطريان ظلام الليل، وإذا محال في حق الله تعالى فصح بهذا ما ادعينا من انعدام تعدي علة الرؤية وشروطها إلى الغائب ولا يتعدى الحكم أيضاً.

يحققه: أن أحدهما إما العلة وإما الشرط، لو تعدى وحده بدون صاحبه لا يتعدى الحكم، فإذا لم يتعديا جميعاً أولى أن لا يتعدى هذا كله لبيان المفارقة بين الشاهد والغائب في^(٣) العلة والشروط^(٤)، ومنع التعدية لانعدام المساواة.

[الكلام في نفس الرؤية]:

فأما الكلام^(٥) من حيث نفس الرؤية فإنهم يقولون: إن ما تدعون في حق الصانع لن يعرف رؤية عند أهل اللسان، وفي المعارف بين أرباب العقول فإن رؤية ما ليس بجسم ولا عرض، ولا مقابلة بين الرائي وبينه، ولا محاذاة ولا اتصال شعاع. ولا بتقليب المقلة، وتوجيه الوجه إليه والإقبال عليه، واستدراك قدره،

(١) لوحة ٢٣٤ ظ د.

(٢) لوحة ١٠٨ و ط.

(٣) لوحة ٨٣ و ب.

(٤) ط، ز والشروع.

(٥) لوحة ١٦٠ ظ ز.

والوقوف على كله أو بعضه، لن يعرف رؤية، فإذا ما يقولون كلام^(١) يقال وليس لفحواه في الأفهام ولا لمعناه في الأوهام وتصوره محال، وما يثبت في حق الغائب ينبغي أن يكون في حد ما يثبت في حق الشاهد. ألا ترى أن العلم منا المتعلق بمعلوم شاهد لما لم يخرج من أن يكون ضروريا أو مكتسبا، فكان العلم منا بالغائب كذلك حتى كان العلم بالغائب^(٢) عندكم وعند أكثرنا استدلاليا وعند بعض رؤسائنا ضروريا، فكذا الرؤية ينبغي أن لا تخرج في حق الغائب عن المتعارف المعقول.

وبهذا التحقيق يتبين أن ما تزعمون أنه رؤية ليس برؤية وكلامكم في ذلك غير معقول.

[الكلام في ذات المرئي]:

وأما الكلام من حيث ذات المرئي فنقول: المرئي إما أن يرى كله وإما أن يرى بعضه، ولا جائز أن يرى الله تعالى كله لأنه تعالى ليس بمتناه، ولا جائز أن يرى بعضه، لأنه تعالى ليس بمتبعض ولا متجزئ، وإذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام القسم الثالث.

[الله لا يرى الآن]:

وأما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية للحال فإننا لا نراه للحال وانعدام رؤية ما هو المرئي لا يخلو^(٣) من وجوه أحدها آفة في البصر. والآخر معنى في المسافة بين الرائي والمرئي وهو البعد والحجاب. والمعاني كلها منعدمة.

أما الآفة في البصر فمنعدمة لأن البصراء لا يرون. وكذا الرقة واللطافة لاستحالة التهما على ذات الله إذ هما من صفات الأجسام. وكذا البعد لاستحالة المسافة

(١) ط، ز كلام الله تعالى.

(٢) لوحة ٢٣٥ و د.

(٣) ز لا يخفي.

بين الله وبين خلقه، إذ هي جارية فيما بين^(١) المتحيزين. وكذا الحجاب والتحيز من أمارات الجواهر. و إذا انعدمت الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه إلا خروج الذات عن أن يكون جائز الرؤية.

[العبد يتأذى بزوال الرؤية]:

وأما الكلام من حيث الاستدلال بصفة^(٢) الرؤية والمكان الذي تدعون^(٣) فيه الرؤية، فهو أن الرؤية تحصل عندكم إكراما للعباد بطريق الثواب ويتلذذ بها العبد لا محالة، والتلذذ بالنعم يكون مقدارها، فمن^(٤) كان أعظم خطرا كان أعظم لذة، ولا شك أن رؤية الله تعالى أعظم النعم فتكون أعظمها لذة، ثم الإكرام بالرؤية عندكم لا يكون على الدوام بل يوجد ثم ينعدم، ولا شك أن الرؤية إذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها، ولا شك أن العبد يتأذى بزوال^(٥) أعلى اللذات إلى أنها ويتنقص عليه أننى النعم (التي هو فيها عند زوال أعلاها، والجنة ليست بدار يتأذى فيها ولي الله تعالى أو تنتقص عليه النعم فيها)^(٦) وهذا مما يوجب أن لا يرى الله تعالى في الآخرة^(٧).

فهذه هي الشبهة المشهورة للخصوم ونستعين الله تعالى على حلها ودفعها على وجه لا يبقى للسامع فيها شك ولا شبهة، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٢٣٥ ط د.

(٣) لوحة ١٦١ و ز.

(٤) د فـما.

(٥) لوحة ١٠٨ ط ط.

(٦) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٧) راجع أدلة المعتزلة على استحالة الرؤية الآن وفي الآخرة ومناقشتهم لمثبتي الرؤية باستفاضة في كتاب المغني لعبد الجبار ج ٤ ص ٨٩ - ١٠١، ص ١٣٩ - ١٧٢. ط المؤسسة المصرية للتأليف.

[دليل أهل الحق على إثبات الرؤية]:

وأما أهل الحق فإنهم احتجوا بقول الله تعالى خبراً عن موسى عليه السلام ﷺ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴿١﴾ الآية. والاستدلال بالآية من وجوه:

أحدها: أن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى مرئي، ولو لم يكن مرئياً كان هذا منه جهلاً بخالقه ونسبة الأنبياء إلى الجهل بالله كفر.

الثاني: أنه تعالى قال: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ (٢) نفى رؤية موسى إياه وما أخبر أن ذاته ليس بمرئي فإنه ما قال لست بمرئي بل قال: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ ولو لم تكن ذاته مرئياً لما أخبر أنه ليس بمرئي، إذ (٣) الحالة كانت حالة الحاجة إلى البيان لأنه (٤) على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله تعالى، والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة إلى البيان.

والثالث: أنه تعالى قال: ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ (٥) فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجائزات، والأصل أن تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه، وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه، وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له، وها هنا جائز الوجود وهو استقرار الجبل، ودليل جواز وجوده قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ رَجُلُهُمُ الْجَبَلَ جَعَلَهُ نَكَبًا﴾ (٦) أخبر الله تعالى أنه (٧) جعله (٨) دكا لا أنه اندك بنفسه، وما أوجده الله تعالى كان جائزاً أن لا يوجد لو لم يوجد الله تعالى، إذ الله تعالى مختار

(١) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٤٣.

(٢) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٤٣.

(٣) لوحة ٨٣ ظ ب.

(٤) لوحة ٢٣٦ و د.

(٥) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٤٣.

(٦) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٤٣.

(٧) ز سقط.

(٨) لوحة ١٦١ ظ ز.

فيما يفعل، فإذا جعل الجبل دكا باختياره، وكان جائزا أن لا يفعل دل على ذلك جواز وجوده، فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة.

والرابع: أنه لما سأل الرؤية ما أيأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه، ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى أو خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّي أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (١) حيث سأل ربه إنجاء ابنه من الغرق. وكما عاتب آدم عليه السلام على أكل الشجرة بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَكْمَأَنَّ الشَّجَرَةَ﴾ (٢) بل هذا أولى بالعتاب، لأن هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ رتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة، وحيث لم يعاتبه ولم يبيئسه بل أطمعه ورجاه حيث علقه بما هو جائز الوجود، دل أن الرؤية جائزة الوجود.

والخامس: أنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا تَخَلَّى (٣) رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ (٤) والتجلي هو الظهور أي فلما ظهر ربه للجبل. كذا روى الشيخ أبو منصور عن أهل التأويل قال الشيخ أبو منصور: لكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره (٥). وكذا نقول: إن شيئا من صفات الله تعالى لا يفهم منه ما يفهم من صفات غيره، فلا يفهم من هذا أن كان بين الله وبين الجبل حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لأن هذا مما لا يليق بصفات الله تعالى.

[معنى التجلي في الآية]:

(١) سورة هود - ١١ - الآية ٤٦.

(٢) سورة الأعراف - ٧ - الآية ٢٢.

(٣) لوحة ٢٣٦ ظ د.

(٤) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٤٣.

(٥) يقول أبو منصور: "فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف إذ الكيفية تكون لذي صورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصر وطويل وظلمة وساكن ومتحرك ومماس وتباين وخارج ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك".

راجع لوحة ٤٢ و. من كتاب التوحيد للماتريدي.

فكان معنى التجلي ما حكى أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك عن الأشعري أنه قال: إن التجلي أن الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ذكره ابن فورك في تفسيره في تأويل قوله^(١) تعالى: ﴿وَلَا يَنْهَاكُمَا يَمبُطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾^(٢) ولا وجه لحمل الآية إلا على هذا الوجه، وهو نص في إثبات كونه مرئيا، والله الموفق.

[تفسير المعتزلة لآية ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾:]

وافترقت المعتزلة في السؤال على هذه الآية وتأويلها، فزعم بعضهم أن موسى عليه السلام سأل ربه آية يعلمه بها على طريق الضرورة، فكان معنى قوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أرني آية أعلمك بها كما أعلم ما أنظر إليه فيحصل لي العلم بطريق الضرورة، فلا يبقى للشبهة والشكوك مجال، وإليه ذهب أبو بكر الأصم^(٣) وأبو القاسم الكعبي من جملتهم^(٤).

[فساد تأويل الأصم والكعبي:]

وهذا التأويل فاسد^(٥) من وجوه:

أحدها: أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ ولم يقل إليها، ولو كان سأل الآية لقال أنظر إليها لأن عند وجود الآية يكون النظر إليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا إلى الآية عالما بالله تعالى لا ناظرا إلى الله^(٦) تعالى.

والثاني: أنه قال: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ ولم يقل لن ترى آيتي.

(١) لوحة ١٠٩ و ط.

(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية - ٧٤.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) هذا القول منسوب إلى العلاف وأبي على الجبائي - راجع المعني لعبد الجبار ج ٤ ص ١٦٢.

(٥) لوحة ١٦٢ و ز.

(٦) لوحة ٢٣٧ و د.

والثالث: أن معنى قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ لو كان أرني آية لكان قوله: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ أي لن ترى آيتي، فحينئذ يتمكن في كلام الله تعالى خلق لأنه أراه أعظم الآيات حيث جعل الجبل دكا.

والرابع: أن موسى كان وقف على آيات الله تعالى من قلب العصا حية، وتفجير الماء من الحجر، وخلق البحر، واليد^(١) البيضاء، وغير ذلك مما خصه الله تعالى به من الآيات الحسية بحيث يستغني عن طلب آية أخرى، بل استغنى عن ذلك أغبى قومه وأبلد خليفة الله تعالى فيما لكثرتها وتراد فيها في أنفسها، وطلب الآيات بعد ظهور ما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة، فلا يجوز مثله من موسى مع اصطفاء الله تعالى إياه برسالته وكلامه وبفضله على عالمي زمانه.

والخامس: وهو الذي يبين حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة أفهامهم، أن الله تعالى قال: ﴿فَإِنْ اسْتَفْرَمَكَ لَهُمْ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ فيصير على تقدير كلام هؤلاء الجهلة بالحقائق فإن استقر مكانه فسوف ترى آيتي، ولا يخفي على من له أدنى لب أن هذه الآية ترى عند اندكاك الجبل لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية.

يحققه: أنه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه، وليس من دأب العاقل أن يقول لمن سبقت له به معرفة وفاوضه في الكلام وناجاه أن يقول له: عرفني نفسك وأقم^(٢) لي دلالة ثبوتك ووجودك، ولو قال ذلك لنسب إلى الجنون والحمق.

[رأي الجبائي في الرؤية]:

وزعم بعضهم أن موسى عليه السلام كان عالما أن الله تعالى لا يرى ولكن كان قومه يطلبون منه أن يريهم ربهم على ما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾^(٣) فطلب من الله الرؤية ليبين^(١) الله تعالى

(١) لوحة ٨٤ وب.

(٢) لوحة ٢٣٧ ظ د.

(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية - ٥٥.

أنه ليس بمرئي ليكون ذلك أشد تمكنا في قلوبهم. إلى هذا الاعتراض ذهب الجبائي ومن ساعده.

[فساد هذا الرأي]:

وهذا أيضا فاسد فإن الله تعالى أخبر أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ ثم قال له: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ ولو كان الأمر على ما زعموا لكان من حق الكلام أن يقول: أرهم ينظروا إليك ثم يقول لهم: لن تروني، فإذا هذا عدول عن إخبار الله تعالى وصرف له إلى غير ما أخبر، ولو جاز ذا لجاز^(٢) أن يقال: إن الله تعالى وإن أخبر عن نوح أنه ركب السفينة كان المراد منه إدريس، وأن الباني للكعبة هو إسحاق مع يعقوب وإن كان الله تعالى قال: ﴿يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ﴾^(٣) الآية ولو قيل ذا لم يخف كفر هذا القائل وتكذيبه الله تعالى في إخباره، فكذا هذا.

والثاني: أن الرؤية^(٤) لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلام لم يؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سمعه، ولم يتركهم واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير^(٥) على الكفر، والأنبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره، ألا ترى أنهم لما قالوا له: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ آلِهَةٌ﴾^(٦) كيف لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعتهم بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَجْهُولُونَ﴾^(٧) ولا يقال إنه كان يرد عليهم وكانوا لا يقبلون قوله فسأل من الله ذلك

(١) لوحة ١٦٢ ظ ز.

(٢) لوحة ١٠٩ ظ ط.

(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية - ١٢٧.

(٤) ز لما لم.

(٥) لوحة ٢٣٨ و د.

(٦) سورة الأعراف - ٧ - الآية - ١٣٨.

(٧) سورة الأعراف - ٧ - الآية - ١٣٨.

ليكون الله تعالى هو الذي يرد عليهم، ليكون أبلغ^(١) في قلوبهم فيقبلون ذلك منه. لأن ذلك السؤال كان من الكفرة على ما قال تعالى خبرا عنهم: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهَنَّمَ﴾^(٢) علقوا إيمانهم بوجود الرؤية، وهؤلاء ما كانوا وقت سؤال موسى عليه السلام الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين^(٣) المختارين من بني إسرائيل، ولا يظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين أنه يسأل رسوله بما يكفر به، ويبين له الرسول فساد ما يعتقدونه وكونه كفرا بالله تعالى، ثم لا يقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول إلى السؤال من الله تعالى ليعلمه ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله، وإذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن للسؤال بحضرتهم معنى لولا جواز الرؤية على الله تعالى إلا أن يقال: إنما سأل بحضرة هؤلاء المختارين ليرد^(٤) الله تعالى السؤال، ويبين أنه ليس بمرئي ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى ذلك. وهذا أيضا فاسد لأن^(٥) أولئك لما كانوا لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع^(٦) ما أيد به من البراهين الباهرة والآيات الظاهرة التي لا يبقى منها لمخالف عذر، ولا معرض عنها ارتياب لوضوحهما وبلوغهما الغاية القصوى في الظهور فضلا عما له أدنى إنصاف يحمله على التأمل فيها فبالأحرى أن لا يقبل قول هؤلاء السبعين، وقد تجرد عن المؤيد وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب، فلم يكن في سؤال ما هو كفر بين يدي

(١) ز سقط.

(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية - ٥٥.

(٣) وهم الذين أشار القرآن الكريم إلى عددهم في الآية: ﴿وَإِخَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَرَأَيْتَ﴾ الآية - ١٥٥ - من سورة الأعراف - ٧ -.

(٤) لوحة ١٦٣ و ز.

(٥) لوحة ٨٤ ظ ب وتوجد ظ اللوحة ٨٥ ظ ب وهو ما أشرنا إليه قبل ذلك.

(٦) لوحة ٢٣٨ ظ د.

هؤلاء معنى إلا^(١) التجاسر على الله تعالى وسؤال ما لا يجوز عليه، ومن استجاز من نفسه أن ينسب نبيا من الأنبياء إلى مثل هذا فلا شك في كفره^(٢)، والله الموفق.

[دليل ثان على جواز الرؤية]:

ولنا في المسألة قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٣) فالله تعالى أثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الباهرة ألا ترى أنه وصفها بالنضارة والوجوه هي التي توصف بالنضارة، وقرن النظر بكلمة إلى، وعدها بها إلى المنظور إليه وما هذا سبيله لا يفهم منه إلا نظر العين إلا عند اقتران قرينة توجب الصرف إليه يعلم بها أنه أراد به الانتظار أو الاعتبار كما في قول القائل^(٤).

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص

فإنه لما اقترن بقوله: ناظرات قوله: تأتي بالخلاص علم أنه أراد به الانتظار. وفيما نحن فيه^(٥) مثل هذه القرينة منعدم فلن يحمل إلا على النظر^(١). على أن بعض

(١) ز سقط.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار في كتابه المغني ج ٤ ص ١٦١ - ١٦٢: استدل شيوخنا رحمهم الله على أنه تعالى لا يرى بالأبصار لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ وإجابته إياه بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ فنفي أن يراه وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل ثم جعله دكا، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياه بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب، لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط لكن على جهة التباعد كما يقول الشاعر:

إذ شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب

وكما قال عز وجل: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ الْجَنَّةَ الَّتِي لَبَّيْهَا الْجَمَلَ فِي سَوَاءٍ لَبِيْطٍ﴾. فكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار دليل على أن الرؤية لا تقع على وجهه.

(٣) سورة القيامة - ٧٥ - الآيتان ٢٢، ٢٣.

(٤) القائل هو حسان بن ثابت ويكنى بأبي الوليد، وقيل: أبو الحسام لمنازلته عن رسول الله ولتقطيعه أعراس المشركين. قال فيه الرسول (ص): إن الله يؤيد حسان بروح القدس.

راجع أسد الغابة لابن الأثير ج ٢ ص ٦ المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٠ هـ.

(٥) لوحة ١١٠ و ط.

الرواة روي البيت: وجوه^(٢) يوم بكر ناظرات.

وقال: إن مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة^(٣) سمي بيوم بكر لأن القتال كان فيه مع بني حنيفة (بن ليخم رهط مسيلمة الكذاب، وبنو حنيفة بطن)^(٤) من بكر بن وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر لهذا، وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فإنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة. وبهذا أبطلنا تأويل من قال:

معناه ثواب ربها منتظرة لما مر أن النظر المضاف إلى الوجه المعدى إلى المنظور إليه بحرف إلى لن يكون المراد منه نظر الانتظار. فأما إذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه ولا يعدى إلى قال الله تعالى خبرا عن تلك المرأة: ﴿فَنَاطِرُهُمْ يَمَّجَعُ الْمُرْسَلُونَ﴾^(٥) ولم^(٦) تقيد بالوجه ولا عدي بكلمة إلى لما أريد به الانتظار.

وقال الشاعر^(٧):

فإن بك صدر هذا اليوم ولّى فإن غدا لناظره قريب

أي لمنتظرة، فأما قول جميل بن معمر^(٨):

إنني إليك لما وعدت لناظر نظر الذليل إلى العزيز القاهر

(١) أما الباقلاني في كتابه (التمهيد) ص ٢٧٥ فيقول في البيت: (أراد الإبصار إلى سماء الرحمن وترقب النصر عند رميهم بالأبصار إلى الجهة التي منها يرجى النصر. وقوله إلى الرحمن يعني به إلى سماء الرحمن وجهة الرغبة إليه ولم يرد به الانتظار.

(٢) لوحة ٢٣٩ ود.

(٣) هي معركة دارت بين خالد بن الوليد يقود جيش المسلمين ومسيلمة الكذاب في عهد أبي بكر وانتهت بنصر المسلمين ومقتل مسيلمة.

راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ٦ ص ٣٢٣.

(٤) ما بين القوسين سقط من ز.

(٥) سورة النمل - ٢٧ - الآية - ٣٥.

(٦) لوحة ١٦٣ ظ ز.

(٧) الشاعر هو قراد بن أجدع. راجع مجمع الأمثال للميداني ج ١ ص ٧٠.

ط الأميرية بمصر.

(٨) يكنى بأبي عمرو وهو أحد عشاق العرب المشهورين. راجع خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي ج ١ ص ١٩١.

فإن المراد منه النظر الذي هو رؤية العين لأنه عداه بكلمة إلى فمعناه: إني انظر إليك بالذل والانكسار لأن النظر إلى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة إلى قضاء الحاجة وانجاز الوعد. وفي قول القائل:

ويوم بذى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظر

أراد^(١) أيضا نظر الرؤية لما عداه بكلمة إلى. ثم إن بعض الناس قالوا: المراد به حقيقة الموت، وهو عندنا مرئي إذ كل موجود جائز الرؤية على ما نبين - إن شاء الله تعالى - وبعضهم^(٢) قالوا: أراد بالموت أسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرئية في العادة والشئ قد يسمى باسم ما يؤول إليه.

وبعضهم قال: أراد بالموت الإبطال الذي يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم وإقدامهم في الهيجاء كمال قال جرير:

أنا الموت الذي خُبِّرت عني فليس لهارب مني نجا

وقال آخر:

يأيها الراكب المسجي مطيته سائل بني أسد ما هذا الصوت
وقل لهم بادروا بالعدو والتمسوا قولا يقربكم إني أنا الموت

(والذي يدل على أن حمل الآية على الانتظار فاسد وجهان)^(٣) من^(٤) المعقول: أحدهما راجع إلى نفس المنتظر فهو أن الثواب يومئذ يكون موجودا لأن الجنة دار وقوع الثواب لا دار الانتظار لذلك موجود في الدنيا، والمعدوم هو الذي ينتظر لا الموجود، وما يقال في مبتذل الكلام انتظر زيدا معناه: انتظر حضوره

(١) لوحة ٢٣٩ ظ د.

(٢) يقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٧٦ (إنما أراد بالموت الضرب والطعن وفلق الهام لأن ذلك يسمى في اللغة موتا لأنه من أسباب الموت ويمكن أيضا أنه أراد بذكر الموت الأبطال الذين يوجب الموت عند كرمهم وإقدامهم.

(٣) ب بالهامش وقد أثبتناه مكانه لسلامة السياق.

(٤) لوحة ٨٥ و ب وقد وجدت في لوحة ٨٦ و ب.

وقدومه، ألا ترى لو فسر فقال: انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال:

انتظر^(١) وجوده كان فاسدا، فدل أن هذا التأويل باطل.

وأما الراجع إلى حال المنتظر^(٢) فهو أن ولي الله تعالى في الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره أو ضيق وقلق في قلبه، وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة، وقد قيل في المثل السائر: الانتظار موت أحمر. وهذا مما لا يليق بحال بأهل الجنة، ألا ترى كيف وصفهم^(٣) بنضارة الوجوه بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۖ (٢٣)﴾^(٤) وذلك وصف من نال الثواب لا وصف من هو بعد يقاس ألم الانتظار وكربه. يحققه: أن النظر مضاف إلى الله تعالى لا إلى غيره فلا يجوز صرفه غيره، ولو جاز ذا لجاز صرف قوله: ﴿أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾^(٥) إلى غير الله تعالى وحقيقة هذا: أن إضمار المضاف وإقامة المضاف إليه مقام المضاف إنما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلائل فيحصل فائدة الكلام الإفهام كما في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقُرْبَىَٰ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾^(٦) أي أهل القرية لأن السؤال للجواب ولا جواب ينتظر من الأبنية والحيطان وشيء من الجمادات، فعلم أن المراد منه من ينتظر منه الجواب، وقد اختص بذلك الأهل فأما عند انعدام دليل تعين بعض ما يضاف فلا يجوز الإضمار لانعدام الفائدة، ألا ترى أن قائلا لو قال: رأيت زيدا وأراد به عمامته أو قميصه أو دابته أو غلامه أو داره، كان مخطئا في ذلك لاستواء هذه الأشياء وما سواها أيضا^(٧) في صحة الإضافة إلى زيد وانعدام دليل التعين، فكان المتكلم به المرید بعض هذه الأشياء من غير دليل التعيين متكلم بما لا فائدة منه فيعد سفيها جاهلا. ثم ما يصح إضافته إلى الله تعالى أشياء كثيرة من نحو

(١) لوحة ٢٤٠ و د.

(٢) لوحة ١٦٤ و ز.

(٣) لوحة ١١٠ ظ ط.

(٤) سورة القيامة - ٧٥ - الآيتان ٢٢، ٢٣ - وراجع كلام الماتريدي في أن المراد هو النظر لا الانتظار - كتاب التوحيد لوحة ٣٨ - ٣٧.

(٥) سورة البقرة - ٢ - الآية - ٢١.

(٦) سورة يوسف - ١٢ - الآية - ٨٢.

(٧) لوحة ٢٤٠ ظ د.

الجنة والعرش والملائكة والأنبياء والرسل عليهم السلام وأصحاب الرسل والأولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحدود والغلان والبسط والجبال والأواني وغير ذلك مما لا يحيط به العد والإحصاء، وإن بولغ في الاستقصاء فتعين البعض بلا دليل يوجب التعيين غير سائغ في اللغة وخروج في الخطاب عن عادات الحكماء فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد لا يجوز المصير إليه، وفي التعلق بالآية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية.

[دليل ثالث على جواز الرؤية]:

ولنا أيضا قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِمَسْئَةٍ وَزِيَادَةٍ﴾^(١) وجاء^(٢) في خبر: إن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى وقد تحمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا وإلا لكان لم يحتمل صرف ظاهر لم يجئ فيها إليها، وهذا في الحاصل استدلال بإجماع الصحابة وشيوع القول بالرؤية فيهم. وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي^(٣) في تصنيف له سماه مسألة سلوك أهل العدل بين المشبهة والمعتلة. فقال: اتفقت على حديث^(٤) الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة منهم: ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وصهيب وأنس ابن مالك وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن ربيعة الثقفي وحذيفة عن أبي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وأبو إمامة وبريدة الأسلمي وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جز الزبيدي أحد وعشرون رجلا من أصحاب رسول الله عليه

(١) سورة يونس - ١٠ - الآية - ٢٦.

(٢) لوحة ١٦٤ ظ ن.

(٣) هو من كبار مشايخ خراسان وكان يقول: ما صنعت شيئا لينسب إلى ولكن كنت إذا اشتد على وقتي أتسلى بمصنفاتي ومن أقواله (ليس في الدنيا حمل أثقل من البر لأن من برك فقد أوثقتك، ومن جفاك فقد أطلقك).

راجع: صفة الصفوة ص ١٤١ لابن الجوزي ط المعارف بالهند سنة ١٣٥٥ هـ..

(٤) لوحة ٢٤١ ود.

السلام (كلهم رووا عن رسول الله عليه السلام في إثبات الرؤية^(١)) فمن ردها فقد قصد تكذيب هؤلاء في الأحاديث^(٢) والدلائل السمعية، وفي^(٣) هذا الباب كثرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولا ثبوت لما لا جواز له فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية.

[الأدلة العقلية على جواز رؤية الله تعالى]:

ثم^(٤) نشغل بعد هذا ببيان جواز رؤية الله تعالى في العقول وإن كان الترتيب يقتضي إثبات الجواز أولاً بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية إلا أننا (قدّمنا الدلائل)^(٥) السمعية لما مر أن فيها الثبوت والجواز جميعاً معاً، فمن اكتفى بها كان ذلك كافياً له فلا يحتاج إلى الخوض في الدلائل العقلية.

ثم بعد فراغنا من إثبات ما رمنا إثباته بالدلائل السمعية نشغل بالدلائل العقلية فنقول: كان أوائلنا وأوائل المعتزلة سبق منهم الإجماع أن الأعراض مستحيلة الرؤية، واختلفوا بعد هذا الإجماع أن العلة المطلقة للرؤية في^(٦) الشاهد ما هي؟ فزعمت أوائلهم أنها الجسمية فكل ما هو جسم كان مرئياً، وكل ما لم يكن جسماً فهو مستحيل الرؤية وقالوا: إن الباري^(٧) جل وعلا ليس بجسم فيستحيل رؤيته وزعموا أن كل من قال: إن الله تعالى مرئي فقد زعم أنه جسم إذ لا فرق بين قول القائل هذا جسم وبين قولهم هذا مرئي كما لا فرق بين قولهم: هو عشرة وبين قولهم: هو قدر مائة وأصحابنا - رحمهم الله - قالوا: إن العلة المطلقة للرؤية هي

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) من الأحاديث التي تثبت الرؤية قوله (ص) سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضارون).

(٣) لوحة ٨٥ ظ ب.

وتوجد في ٨٤ ظ ب.

(٤) لوحة ١١١ و ط.

(٥) ز أقمنا أنك لائل.

(٦) لوحة ٢٤١ ظ د.

(٧) لوحة ١٦٥ و ز.

كونه قائماً بالذات فما كان قائماً بالذات يجوز رؤيته، وما لا يكون قائماً بالذات يستحيل رؤيته والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية، فمن زعم أن الله تعالى يستحيل رؤيته فقد ألحقه بما لا قيام له بذاته ثم إن أوائلنا وأوائلهم احتجوا لكون الأعراض مستحيلة الرؤية أن الخلاف بين العقلاء قديماً وحديثاً موجود في ثبوت الأعراض وانتقائها.

اشتغل المثبتون بإقامة الدلائل على ذلك ولو كانت هي مرئية محسوسة لما جرى الخلاف فيها بين أرباب الحواس السليمة، ولما جرت الحاجة بالدلائل العقلية ولما اشتغل العقلاء بالمحاكمة إلى دلائل العقول بل فزعوا إلى الحواس، ونسبوا المنكرين إلى العناد وجدد الضروريات والمكابرة للحواس وألحقهم بالمتجاهلة من السوفسطائية، وحيث لم ينسبواهم إلى ذلك وناظروهم وأثبتوا ذلك بالدلائل العقلية علم أنها ليست بمرئية، وأن^(١) طريق ثبوت العلم بها العقل لا الحس ثم إن النظام من جملة المعتزلة لم يثبت عرضاً إلا الحركة، فأما ما وراء الحركة من الموجودات كالألوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها أجساماً وجعل الألوان مرئية لكونها أجساماً عنده، فإن لم تكن قائمة بالذات ثم ناقض، ولم يجوز رؤية الأصوات وإن كانت أجساماً فأما المتقنمون من أصحابنا فقد اختلفوا في جواز درك الأعراض بالحواس الآخر نحو الأصوات أنها هل تدرك بحاسة السمع، فطرد عبد الله بن سعيد القطان^(٢) الكلام في كل ذلك وقال: لا يجوز إدراك عرض ما بحاسة من الحواس إذ لو أدرك لما جرى الخلاف في ثبوتها بين أرباب الحواس السليمة، وزعم أن المسموع هو الذات الذي قام به الكلام والصوت لا الكلام والصوت، فأما من سواه من^(٣) أصحابنا الذين لا يجوزون رؤية^(١) الأعراض فإنهم يجوزون

(١) لوحة ٢٤٢ ود.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحة ١٦٥ ظ ز.

استدراكهما بسائر الحواس الموضوعية^(٢) لدرك كل نوع منها فلم يطرد اعتلالهم في إخراج الأعراض من أن تكون مرئية بجريان الخلاف في ثبوتها بين العقلاء، فإذا التعويل على القائم بالذات غير ممكن إلا على طريق التعليق بالإجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الأعراض فيقال لهم: اتفقنا أن ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض، وأن كل جسم جائز الرؤية، وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات فبنا^(٣) أن نتأمل أنه يرى لأنه جسم فلا يعدى إلى الغائب لأنه ليس بجسم أو لأنه قائم بالذات فيعدى إلى الغائب لأنه قائم بالذات فينبغي أن نتكلم على هذا الوجه ولا نشغل بدليل استحالة رؤية الأعراض إلا إذا كان المثبت للرؤية يرى في الأعراض رأي عبد الله بن سعيد فحينئذ^(٤) يمكنه^(٥) أن يتعلق بذلك الدليل، فأما من لم يكن يتابعه في ذلك ويجوز استدراك شيء من الأعراض بشيء من الحواس، فلا يمكنه التعويل على الدليل فينبغي أن يعتمد على إجماع الخصوم على ذلك، ثم نتكلم أن الأجسام ترى لقيامها بالذات دون التركيب والجسمية ثم إن النظام منهم يبنى^(٦) الكلام على أصله أن الألوان مرئية وهي أجسام وليست بقائمة بالذات، فإذا انفكت الرؤية عن القيام بالذات وما انفكت^(٧) عن الجسمية، ووجه إبطال كلامه أنه بناء على أصليين كل واحد منهما غير صحيح أحدهما ادعاؤه أن الألوان أجسام، وهذا ممنوع بل هي أعراض لوجود حد العرض فيها فإن الحركة التي هي عرض بالإجماع إنما كانت عرضاً لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل واستحالة بقائها (إذ العرض

(١) ط سقط.

(٢) لوحة ١١١ ط.ط.

(٣) لوحة ٢٤٢ ط.د.

(٤) لوحة ٨٦ و ب وتوجد في لوحة ٨٥ و ب.

(٥) د سقط.

(٦) ط، ز ينفي.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

هذا هو يفارق الأجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل واستحالة بقائها^(١) ويفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها وهذا الحد بعينه موجود في الألوان ثم هو وإن كان يدعي بقاءها إلا^(٢) أنا نثبت بالدليل الذي ثبت به استحالة بقاء سائر الأعراض^(٣) وهو أن الباقي يكون باقيا ببقاء، واستحالة قيام البقاء بما لا يقوم بنفسه ثابتة بالبديهة، فلم تكن الأعراض باقية على ما نبين ذلك إذا انتهينا إلى مسألة الاستطاعة^(٤) - إن شاء الله تعالى. والألوان غير قائمة بذواتها فيستحيل قيام البقاء بها فلم تكن باقية فكانت أعراضا لا أجساما، ومع ذلك جوز النظام رؤيتها دل أن الرؤية تنفك عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم، وكذا هو يقول باستحالة رؤية الأصوات وإن كانت عنده أجساما فإذا بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا، فأما من سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون أن الألوان والطعوم والأصوات أعراض ويقولون: إنها مستحيلة الرؤية ويعلقون الرؤية بالجسم، يقولون: إن الجزء الذي لا يتجزأ قائم بالذات وهو مستحيل الرؤية، لخروجه من أن يكون جسما، فيدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجودا وعدما.

وأصحابنا يقولون: إن الجسم هو المتركب من الجواهر وعند رؤيته نرى كل جوهر وإن لم يكن كل جوهر جسما، وهذا لأن الجوهر لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه إلى غيره لما صار مرئيا بالتركيب وانضمامه إلى غيره، لأن جواز

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٤٣ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٦٦ و ز.

راجع في هذا مسألة الاستطاعة حيث يناقش النسفي بالتفصيل كل الوجوه التي تثبت استحالة بقاء الأعراض ثم يقول: أجمع العقلاء أن العرض لا يجوز أن يبقى بقاء هو معنى زائد على الذات الباقي إذ قيام المعاني بالأعراض مستحيل لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل تحله ويستحيل كونها محال بأغيارها.

الرؤية واستحالتها مما يرجع إلى الذات، والذات^(١) لا تتبدل بالتركيب فلا يتبدل الحكم المتعلق^(٢) بالذات، وهذا لأن المتبدل بالتركيب هو الأحكام المتعلقة بالمقادير والكميات، فإن ما ليس بطويل إذا انضم إلى ما ليس بطويل يصيران جميعاً طويلاً، وكذا المربع والمثلث والمسدس وغير ذلك من الأشكال، فأما الأحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدل لهما بالتركيب لانعدام تبدل ذواتها عند التركيب، إذ التركيب ليس إلا بمجاورته غيره، والشيء بمجاورته غيره^(٣) لا يتبدل في نفسه بل يتبدل القدر، فكذا الأحكام المتعلقة بالذات لا تتبدل لأنها تابعة للذات تبقى ببقائها وتزول بزوالها، ولما كانت الجواهر عند التركيب مرئية دل أنها عند التفرد مرئية وهي قائمة بالذات وليست بجسم، فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم، فتتعدى إلى كل قائم بالذات، فمن أراد بالتعلق بهذه الطريقة ينبغي أن يسأل الخصم أنه هل يرى رؤية الأعراض جائزة، فإن رآها مستحيلة الرؤية يكلمه على هذه الطريقة، وإن قال: إن بعض الأعراض مرئية فينبغي أن لا يتمسك بهذه الطريقة لأنه لا يمكنه بمشيئته إلا إذا رأى في استحالة إدراك الأعراض بالحواس كلها رأي عبد الله بن سعيد، فيتكلم بالمعقول الذي بينا في استحالة رؤية الأعراض وإدراكها بالحواس^(٤) من وجود الخلاف فيها بين أرباب الحواس السليمة، حينئذ يمكنه الكلام، فأما غير عبد الله من قدماء أصحابنا فإنما^(٥) كانوا يعلقون الرؤية^(٦) بالقائم بالذات بمساعدة^(٧) المعتزلة إياهم في القول باستحالة رؤية الأعراض لا غير.

(١) لوحة ١١٢ و ط.

(٢) لوحة ٢٤٣ ظ د.

(٣) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسباق.

(٤) لوحة ٨٦ ظ ب وتوجد اللوحة ٨٥ ظ ب.

(٥) لوحة ٢٤٤ و د.

(٦) لوحة ١٦٦ ظ ز.

(٧) ز لمساعدة.

[رأي الماتريدي]:

وكان الشيخ أبو منصور الماتريدي يرى الأصوب في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية التي مر ذكرها. فإذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها وزعمت أن الدلائل السمعية إن أوجبَت الرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الآيات والأحاديث متشابهة يجب التوقف فيها.

فيقال لهم: لم قلتم إن الدلائل العقلية منعت القول بالرؤية؟ فإذا قالوا: لأن المرئي هو الجسم بدليل أن في المشاهدة لا يرى إلا الجسم والله تعالى ليس بجسم يطالبون بدليل.

وقيل لهم: لم قلتم إن الجسم يرى لأنه جسم؟ ويعارضون أنها تعلقت بالأجسام لا لكونها أجساماً بل لكونها قائمة بالذات فيعمل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم على ما بينا، ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات، فكان هذا أضيق على الخصم وأحسم لمادة شغبه فإنه - رحمه الله - ذكر في المقالات في مسألة المائنة فقال: ثم الأصل أن ما لا يرى في الشاهد عرض يقول بغيره وإلا فكل قائم بنفسه يرى، فإذا كان الله تعالى قائماً بذاته يرى لا على الاعتلال بذلك ولكن على الرفع والمقابلة^(١) إذ لم يرجع في^(٢) الأمر إلى ما يوجبه الدليل لكن رجع إلى الوجود في الشاهد هذا لفظه - رحمه الله - ومعناه ما بينا.

وكذا لو سلكت هذه الطريقة مع (التأخرين منهم)^(٣) القائلين بجواز رؤية

(١) لوحة ١١٢ ظ ط.

(٢) لوحة ٢٤٤ ظ د.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

بعض الأعراض أيضا مع جواز رؤية الأجسام، وقد أثبتنا^(١) بالدليل السمعي أنه تعالى مرئي فلم توقفت في القول بها؟ فإن زعم لمخالفة الدليل السمعي الدليل^(٢) العقلي قيل^(٣): ولم قلت إنها تخالف الدليل العقلي؟ فإذا قال: إن المرئي في الشاهد ما هو (من هذه الأجناس)^(٤) المخصوصة وهي الأجسام والألوان والله تعالى خارج من هذه الأجناس.

يقال لهم: لم قلتم: إن تعلّقها بهذه الأجناس تعلق الأحكام بالعلل دون كون هذه الأجناس من أوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل فما أقاموا من الدليل يهدم^(٥) عليهم على ما نبين بعد هذا، فيسهل حينئذ الكلام وتقل مؤنة المجادلة وتخف.

وينبغي أن لا يدعي أن العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات أيضا، وما ذكره الشيخ - رحمه الله - ذكر على طريق المسامحة والمساهلة، بل يطالب الخصوم بإقامة الدلالة على ما جعله علة فحسب، ولا نشغل بادعاء شيء علة فإنهم هم المدعون أن العلة المطلقة للرؤية ما زعموا، فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصوم وهدمه، وإنما يصار إلى ذلك عند العجز عن ذلك ولا عجز بحمد الله على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى - فمن أصغى إلى^(٦) هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤنة الخصم واندفعت عنه معرة مجادلته. ومن رام الخوض في الدليل المعقول الذي اعتمد عليه المتأخرون من أصحابنا وأراد الوقوف عليه فنبين له ذلك. فنقول - وبالله التوفيق -.

أن المتأخرين من أصحابنا عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض

(١) ب، د وقيل بينا - وقد أثبتنا عبارة باقي النسخ للسياق.

(٢) ز سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٥) لوحة ١٦٧ و. ز.

(٦) لوحة ٢٤٥ و. د.

الأعراض — ذهبوا إلى أن العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوزة لها، الوجود. وأن كل موجود رؤيته ممكنة جائزة^(١) ودليل ذلك أنا نرى الجوهر والألوان والأكوان وهي الحركة والسكون والقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وقد وافقنا الجبائي، على^(٢) أن هذه الأجناس الثلاثة^(٣) مرئية وابنه أبو هاشم وافقنا على رؤية الألوان، وخالفنا في رؤية الأكوان والنظام وافقنا على رؤية الألوان غير أنه ادعى أنها أجسام، ولقد أقمنا الدلائل على كونها أعراض، فإجماع هؤلاء أغنانا عن إقامة الدليل على رؤية بعض الأعراض، وكونها جائزة للرؤية ثم الدليل مع هذا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بآلة الرؤية وهو البصر، ولم

(١) يقول السيد الشريف في شرحه للمواقف ج ٣ ص ١٠٠ — ١٠١ مسلك الوجود هو طريق الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأكثر أئمتنا، وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والحركة والسكون.. وهذا ظاهر، ونرى الجواهر أيضا لأنها نرى الطول والعرض في الجسم.. ونميز الطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال، فرؤية الطول والعرض هو رؤية الجواهر التي تتركب منها الجسم، فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة وذلك لتحقيقها عند الوجود وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق، ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجح لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تغليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئياً بالعلل المختلفة وهي الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض وهو غير جائز.. ثم هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدث لا يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء للعة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم، وإن سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود.. وذلك لأن الوجود مشترك بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فلتحقق صحة الرؤية.

(٢) لوحة ٧٨ و ب.

(٣) بهامش وأثبتناها مكاتها للسياق، وسقط من د.

يعرف كون الجواهر مرئية إلا بالتمييز بالبصر بين أجناسها وحصول العلم بوجودها، وهذا المعنى بعينه في حق الأكوان والألوان^(١) موجود فكانت مرئية، ولو لم تكن مرئية لعرف بالرؤية وجود الجواهر ولكان لا يوقف على كونه متحركاً أو^(٢) ساكناً^(٣) أو مجتمعاً أو متفرقاً كما لا يوقف على الطعوم بمجرد الرؤية لانعدام تعلّقها بالطعوم على ما أجرى الله تعالى العادة، وإن كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

والدليل على أن الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة إيانا على ذلك فيغنيا الإجماع عن إقامة البرهان على ذلك، ثم الدليل على ذلك حصول التمييز بين أجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين أنواع الألوان.

ثم يقال لهذا: الذي لا يجوز رؤية الجواهر ولم يجوز إلا رؤية الألوان: بم عرفت أن الألوان مرئية؟ فإن قال: بالتمييز بين أنواعها بالرؤية فكذا يلزم في الجواهر والأكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك. وبعين هذا يطالب النظام فيقال له: لم قلت إن الألوان مرئية؟ فلا يمكن أن يتعلق بالتمييز بين أنواعها فيلزم رؤية الحركة والسكون، وكذا أبو هاشم يطالب بالعلة التي لأجلها جعل الألوان مرئية ثم يطالب بالترقية بينها وبين الأكوان ويسوي بينها وبينها^(٤) بعين تلك العلة. وإذا ثبت رؤية الجواهر والأكوان والألوان فنقول:

[ما هي العلة المجوزة للرؤية؟]:

لا بد من سبر الأوصاف ليتبين العلة المجوزة للرؤية من الأوصاف^(٥) الاتفاقية

(١) لوحة ٢٤٥ ظ د.

(٢) لوحة ١٦٧ ط ز.

(٣) لوحة ١١٣ و ط.

(٤) أي بين الأكوان والأكوان.

(٥) لوحة ٢٤٦ و د.

المقترنة بها المسماة عند المتكلمين أوصاف الوجود، ثم نعدي الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب إذ التعدية من الشاهد إلى الغائب تكون بأوصاف العلة دون أوصاف الوجود. والفرق بين أوصاف الوجود وأوصاف العلة قد مرت في مسألة الصفات (فنشتغل بسبر الأوصاف^(١)) ليتبين وصف العلة من أوصاف الوجود فنقول: لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئيا لكونه جسما أو لكونه عرضا أو لكونه لونا أو لكونه متلونا أو لكونه قائما بالذات أو لكونه كونا أو لكونه متكونا أو لكونه معلوما أو لكونه مذكورا أو لكونه محدثا أو لكونه موصوفا أو لكونه باقيا أو لكونه موجودا. ولا جائز أن يرى لكونه جسما لأننا أقمنا الدلالة على رؤية اللون والكون، وهما ليسا بجسمين، ولا جائز أن يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئيا وليس هو بعرض على^(٢) أن عند الخصوم يستحيل رؤية كلها. ولا جائز أن يرى لكونه لونا لأننا رأينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما أثبتنا ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي.

ولا جائز أن يرى لكونه ملونا أو متلونا لقيام الدلالة على رؤية الألوان والأكوان، وليست هي بمتلونة لاستحالة قيام اللون بها.

ولا^(٣) جائز أن يرى لكونه قائما بالذات أو لكونه موصوفا لأن^(٤) الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات أو لكونه موصوفا فقد سلمت لنا المسألة^(٥) وأمكن التعدية إلى الغائب، ثم إنا بينا أن اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذواتهما ولا موصوفين بصفة تقوم بهما.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ١٦٨ و ز.

(٣) لوحة ٨٧ ظ ب.

(٤) لوحة ٢٤٦ ظ د.

(٥) لوحة ١١٣ ظ ط.

ولا^(١) جائز أن يرى لكونه متكونا لأن المتكون إذا أُريد به الموجود فهو ما تدعيه وإن أُريد به ما قام به عرض يسمى كونا فهو فاسد، لأن اللون والكون مرئيان، وكذا لو خلق الله تعالى في ابتداء خلقه العالم جوهرًا واحدًا لكان مرئيًا على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذي لا يتجزأ مرئيًا، ولم يكن متكونًا حينئذ.

ولا جائز أن يرى لكونه معلوماً أو مذكوراً لأن المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئي، على أن الخصوم لو ادعوا أن الشاهد يرى لكونه معلوماً أو مذكوراً للزمتهم التعدية لكونه تعالى معلوماً مذكوراً.

ولا جائز أن يرى لكونه محدثاً لأن المحدثات عندهم ما يستحيل رؤيته، لأن عند أوائلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية وهي محدثة، وعند الجبائي ما وراء الألوان والأكوان من الأعراض يستحيل رؤيتها وإن كانت محدثة وكذا الحكم عند أبي هاشم فيما وراء الألوان من الأعراض، وكذا عند النظام الحركات والأصوات يستحيل رؤيتها وهي محدثة على الجواهر ترى في حالة البقاء وهي في حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة إذ المحدث ما يتعلق به^(٢) الإحداث وهو يتعلق بها في أول أحوال وجودها لا في حالة البقاء إلا عند النظام خاصة وهو فاسد لاستحالة تعلق الإحداث بوجود انقضى أو آن حدوثه إذ إحداث الموجود وإيجاده محال. ولا جائز أن يرى لكونه باقياً لأنها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيناه وأمكنت^(٣) التعدية إلى الغائب لأن الله تعالى باق. على أن أثبتنا بالدليل رؤية الألوان والأكوان وهي أعراض، ويستحيل بقاؤها عندها، فإن ادعت المعتزلة بقاءها ننقل الكلام إلى تلك المسألة، على أن عند النظام الأصوات باقية ويستحيل رؤيتها عنده، وأجاز الجبائي بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والعجز

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٢٤٧ ود.

(٣) لوحة ١٦٨ ظ ن.

والعلم والاعتقاد والكلام، وليست هذه الأشياء بمرئية عنده، وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الأعراض التي أجاز أبوه بقاءها إلا الكلام خاصة، ولا يجوز رؤية شيء منها، على أن كل جنس يرى عندهم يكون جائز الرؤية في أول أحوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن المتكلمين، لأن ما يستحيل رؤيته لذاته لا يختلف باختلاف الأزمنة، وهي في تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء إلا عند عباد^(١) والكرامية^(٢) وهو فاسد لصحة قول القائل وجد ولم يبق عند جميع أهل اللسان.

[العلة في الرؤية الوجود]:

وإذا اندفعت هذه الوجوه تبين أن جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود والله تعالى موجود فكان جائز الرؤية، ثم عرفنا^(٣) ثبوت الرؤية للمسلمين في دار الكرامة بما مر من الدلائل السمعية، فإن قيل^(٤): رؤية شيء من الأعراض غير مسلم من أوائلنا فلم قلتم ذلك؟

قولكم: إن التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والأسود والأبيض، كما يقع بين جنس جوهر^(٥) وجنس آخر فقول بهذا لا يتبين أن السواد والبياض مرئيان، وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، بل المرئي هو المتحرك والساكن والأسود والأبيض والمجتمع والمفترق لا هذه الأعراض بدليل أن نفاة الأعراض ينكرون وجودها، مع أنهم أرباب الحواس السليمة على ما مر، غير أن المتحرك إذا رُئِيَ عرف وجود الحركة بالدليل، وكذا السواد والبياض، هذا^(٦) كما يقول إن التمييز يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والأملس

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري وقد سبق التعريف به.

(٢) سبق التعريف بهم ص ٩.

(٣) لوحة ٢٤٧ ظ د.

(٤) د قالوا.

(٥) لوحة ١١٤ و ط.

(٦) لوحة ٨٨ و ب.

والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الأسود والأبيض بحاسة البصر، ومع ذلك أجمع العقلاء على أن الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة والصلابة والرخاوة ليست: بملموسة^(١) وكذا البياض والسواد^(٢) والحركة والسكون.

قيل لهم: لا وجه إلى هذا المنع فإن شيئاً ما مرئي في الشاهد لا محالة لا ينكر ذلك إلا من كابر حسه، ولم يعرف كونه مرئياً إلا بتمييزه بحاسة البصر بينه وبين غيره من غير أن يحل الآلة منه شيء، فإن الجسم لما كان يرى لم يحل من معنى الجسمية في العين شيء، ومع ذلك حصلت به المعرفة بذلك^(٣) الجسم والتمييز بينه وبين غيره، وهذا المعنى بعينه موجود في السواد والبياض والحركة والسكون، فكانت مرئية بخلاف اللمس، فإن هناك لا يعرف باللمس إلا وجود الجسم الممسوس ثم ما وراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الأعراض التي وضع اللمس لأجلها لا يحصل بمجرد اللمس بقيام تلك المعاني بآلة اللمس وهي اليد، فإن الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة وكذا الخشونة والملاسة يؤثران في اليد عند إمرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور وتعذره، وكذا في الصلابة والرخاوة يحل اليد معنى من الدخول في أجزائه وامتناعه من الدخول فيها، فيعرف هذه المعاني لقيامها بآلة اللمس التي هي من أجزاء المساس فيعرف حلولها في نفسه كما يعرف الحر والبرد باتصالهما به، فيثبت له العلم بقيامها بالمحل تبعا لثبوت العلم بحلولها فيه، وهذا المعنى منعدم من الرؤية فإن الرائي يعرف الجواهر والألوان والألوان من غير حلول شيء من هذه الأشياء في الرائي، فلو لم تصر مرئية لما حصل له التمييز بينها وبين أغيارها إذ الوقوف على صفة في الغير لن يكون إلا بدخولها تحت الحس، فأما ما يقوم بذات الإنسان فيمكنه أن يعرفه بالضرورة، فما

(١) ز بممسوسة.

(٢) لوحة ١٦٩ و ز.

(٣) لوحة ٢٤٨ و د.

قام به من الحرارة والبرودة وغيرهما عرفه بالضرورة وعرف لضرورة قيامها به قيامها بالمحل الممسوس من غير حصول المس لهذه المعاني. فأما في المرئي فذلك وقوف على معنى في الغير ابتداء^(١) بالحس، وما تزعمون من إنكار نقاة الأعراض، يبطل بالأصوات عندكم، فإن الصوت عندكم مسموع ومع ذلك ينكرون، فإن قالوا: إنما ينكرون في الأصوات كونها أغيارا للذات ومعاني وراءها لا وجودها، وكونها أغيارا للذات ومعاني وراءها أم^(٢) هي راجعة إلى الذات كصفة الوجود (مما لا يمكن معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقة فيما يحس به بل فيما لا يحس قلنا)^(٣): وهذا هو بعينه الجواب في الألوان والأكوان أن^(٤) أنفسها داخلة تحت الحسن مرئية به ولا خلاف في ثبوتها إنما الخلاف في كونها معاني وراء الذات، وذلك مما لا يمكن معرفته بالحس.

فإن قالوا: لا وجه إلى ادعاء رؤية الأكوان فإن راكب السفينة لا يرى تحركها ولا يحس ذلك، ولو كانت مرئية لرآها الراكب، وهو شبهة أبي هاشم.

قلنا: يمثل هذه الشبهة تتكرر السوفسطائية رؤية الأجسام، فإنهم يزعمون أن من البر يرى السراب وغيره لا يرى ممن كان يقرب من السراب ولم يوجب ذلك قدحا في رؤية الأجسام، فكذا ما ألزمت، على أن اللون عندك مرئي، ولو أن سهمًا صبغ بأصباغ مختلفة ثم رمي، أو فلكة مغزل أو عتبة تصبغ بأصباغ مختلفة ثم تدار لا يرى إلا لون واحد، وما وراء هذا الواحد لا يرى وإن كان في حال رمي السهم ودوران المغزل موجودا فكذا حركة السفينة بل أولى لأن تلك الألوان لا يقف

(١) لوحة ٢٤٨ ظ د.

(٢) لوحة ١٦٩ ظ ز.

(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه في مكانه لسلامة السياق.

(٤) لوحة ١١٤ ظ ط.

عليها ولا يعرفها في تلك الحالة أحد من الناس، وحركة^(١) السفينة يقف عليها غير راكبها (وكذا راكبها لو نظر^(٢)) إلى الماء رأي حركة السفينة، ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية الألوان فكذا ما ألزمت، على^(٣) أن الأكوان وإن لم يتعلق بها الرؤية في الشاهد لا يبطل ذلك اعتلائنا بالوجود، لأن الألوان مرئية بلا خلاف بيننا وبين أبي هاشم، ولا وصف يجمع الألوان والجواهر يمكن تعلق الرؤية به إلا الوجود على ما سبق تقديره، فإذا هذا السؤال لا يجدي التعلق به نفعا للخصوم.

فإن قالوا: رؤية الجواهر والأكوان والألوان وإن ثبتت في الشاهد غير أن ما وراء الألوان وهو الجواهر والأكوان ليس بمختص بالوقوف عليه بالرؤية بل قد يمكن إدراك ذلك بما وراء البصر وهي المس، فإن الأعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما بالمس (كما يعرف ذلك بالبصر فأما اللون فهو لا يوقف عليه إلا بحاسة البصر، وبهذا لا يعرف الأعمى لون الجسم بالمس)^(٤) فكان اللون هو المختص بالإدراك بحاسة البصر على معنى أنه لا يدرك بشيء من الحواس إلا بالبصر، ولو كان الباري جل وعلا مرئيا مع أنه ليس بمسموع^(٥) ولا بممسوس ولا مذوق ولا مشموم، لكان إدراكه مختصا بالرؤية فكان لونا إذ هذا من خاصة اللون، وحيث يستحيل أن يكون الله تعالى من جنس الألوان، استحالة أن يكون مختصا بالإدراك بالبصر.

فبعد ذلك إما أن يقال: إنه مسموع^(٦) كما أنه مبصر أو مذوق أو مشموم وذا محال. وإما أن يمتنع عليه الرؤية.

(١) لوحة ٢٤٩ و د.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٨٨ ظ ب.

(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ١٧٠ و ز.

(٦) لوحة ٢٤٩ ظ د.

قيل لهم: هذا كله تمويه أو جهل بمذاهب الخصوم وبالحقائق. أما الجهل بمذاهب الخصوم فإن عبد الله بن سعيد وأبا الحسن الأشعري كانا يقولان: إن ذات البارئ تعالى يجوز أن يسمع كما يجوز أن يرى، فلم يكن عذرهما الذات مختصاً بالرؤية. فبطل هذا الكلام.

ثم إن عند الأشعري اللون يجوز أن يسمع أيضاً فلم يكن اللون اختصاصاً بالرؤية ولا لذات البارئ جل وعلا. ثم استواء ذات البارئ واللون في أن كل واحد منهما يجوز أن يسمع ويرى لا يوجب أن يكون البارئ جل وعلا لوناً، لأن كل واحد منهما أعني الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود، فيتعلق بالمتضادات والمخالفات ولا يوجب التشابه والاستواء^(١) بينهما^(٢)، فكذا هذا^(٣).

وأما الجهل بالحقائق فلأنهم زعموا أن اللون لا يدرك إلا بالبصر والحركة والسكون والاجتماع والافتراق تدرك بالمس كما تدرك بالبصر، وهذا جهل منهم. وذلك أنا نقول لهم: أيش^(٤) تعنون بقولكم: إن اللون لا يدرك إلا بالبصر؟ أتعنون أنه لا يعلم البتة إلا بالحس ويرى ليعلم ولا طريق للعلم به سواه؟ ثم يقال لهم: أيش تعنون بقولكم: إن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس؟ أتعنون أنها تمس فتكون ممسوسة (كما تكون مرئية)^(٥) أو أنها عند مس الجسم تعلم من غير أن

(١) لوحة ١١٥ و ط.

(٢) ط عنهما.

(٣) دليل الوجود أو كون العلة هي الوجود يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والمؤسسات والطعوم والشيخ الأشعري يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له، وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أي لعدم رؤيتها... ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها.

— ولعل هذا يؤيد كلام النسفي في رأبي الأشعري والقلاسي بجواز سماع ذات الله كما يجوز رؤيته. راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ١٠١.

(٤) يعني — أي شيء — وهو تعبير عربي صحيح يميل إليه بعض الكتاب وقد استخدمه النسفي كثيراً في التبصرة.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

تكون ممسوسة؟ فإن عنيتم أنها^(١) تمس فتكون ممسوسة كما تكون مرئية فهذا باطل إذ غير الجسم لا يمس، لاستحالة قيام المماساة بالأعراض، ولابد من المس من قيام المماساة بكل واحد من المتماسين. فإن قالوا: لا تصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس بمس الجسم الذي هو محلها. قلنا: ما لا يدخل تحت الحس لا يصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس فكان^(٢) العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون بالعقل بواسطة الحس إذ لم تصر هذه الأشياء ممسوسة كالعلم بالحرارة والبرودة والملامسة والخشونة والصلابة والرخاوة، وعند الرؤية تصير هذه الأشياء أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية على ما قررنا.

ثم بالوقوف على هذه الجملة الحقيقية. يقال لهم: إن عنيتم أن اللون لا يدرك إلا بالبصر ولا يحس بشيء من الحواس الأخر، فكذا الحكم في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإذا لا اختصاص للون. وإن عنيتم أنه لا طريقة لمعرفته إلا الرؤية والحركة والسكون والاجتماع والافتراق لمعرفتها طريق آخر سوى الرؤية، قلنا: ذات^(٣) الله تعالى تعرف بالعقل بواسطة مشاهدة الآيات الدالة عليه، فإن لم يجب تكون الأكوان وهي الحركة والسكون مرئية أن تكون لونا لما أنها تعرف بطريق آخر في الجملة في الحس، فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا وإن كان مرئيا^(٤) لأنه يعلم بطريق آخر فإن وجب وكونه تعالى لونا لكونه مرئيا، وإن كان لمعرفته طريق آخر سوى الرؤية، لوجب كون الأكوان ألوانا لكونها مرئية وإن كان لمعرفتها طريق آخر، والقول به خروج عن المعارف، فكذا هذا.

(١) لوحة ٢٥٠ و.د.

(٢) لوحة ١٧٠ ظ.ز.

(٣) لوحة ٨٩ و.ب.

(٤) لوحة ٢٥٠ ظ.د.

ثم نقول: إنا بينا بالدليل أن كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا، والباري موجود فكان مرئيا، واللون موجود فكان كونه مرئيا حكما لكونه موجودا، فكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا، فدل بكونه مرئيا على مطلق الوجود إذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد، ولا دلالة في كونه مرئيا إلا على مطلق الوجود، فلو كان لونا لكان لا لأنه مرئي بل لأنه لا يدرك بالحواس الآخر، فيكون لكونه (لونا حكما لكونه)^(١) غير مدرك بالحواس الأربع الآخر سوى البصر، وهذا فاسد، لأن هذا تعليق الحكم وهو كونه لونا بالعدم وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس وذا باطل، ولأنه يقتضي أن يكون العلوم والقدر والإرادات كلها ألوانا لأنها لا تدرك بشيء^(٢) من الحواس الأربع، فكانت مساوية لها في علة كونها ألوانا وهي كونها غير مدركة بالحواس الأربع، فكانت مساوية لها في الحكم وهذا باطل. (ولأننا بينا بالدليل أن كونه جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود)^(٣) وأثبتنا بالدليل أن^(٤) الذوق والشم واللمس والسمع مستحيل على ذاته، وأثبتنا بالدليل أنه ليس بلون، فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل أن اللون ليس ما يختص إدراكه بالرؤية لقيام الدليل على ذات مختص بكونه مرئيا وليس بلون.

[تشبهة لهم]:

وإن^(٥) قالوا: تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد، فإن كثيرا من الموجودات لا تتعلق بها الرؤية كالقدر والإرادات والعلوم، والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح، فإذا كل مرئي وإن كان موجودا فكل موجود ليس بمرئي، فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية.

[الرد عليها]:

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ١١٥ ظ ط.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ١٧١ و ز.

(٥) لوحة ٢٥١ و د.

قلنا: التعليل وقع لجواز الرؤية لا للوجود، وهذه الأشياء جائزة الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره، فأما وجوب الرؤية فإنه يكون بتخليق الله تعالى للرؤية في آلة الرؤية فإذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك، وإن لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى، ولم يخرج الشيء من أن يكون مرئيا هذا كما أن الله تعالى لو خلق العلم بشيء من الأشياء علم ذلك الشيء، ولو لم يخلق العلم حتى جهله الإنسان بقي مجهولا، ولم يخرج من أن يكون العلم به ممكنا، فكذا هذا.

(فإن قالوا)^(١): هذا الكلام في غاية الفساد فإن وجود المرئي وارتفاع السواتر بينه وبين آلة الرؤية بدون الرؤية لا يتصور.

قلنا: لم قلتم ذلك؟ فإن قالوا: لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية فإن على قود كلامكم هذا يجوز أن يكون ها هنا بحضرتنا قبله عظام ترقص ونيران هائلة تضطرم ودياب^(٢) وبوقات^(٣) تضرب وينفخ فيها، وأعلام منشورة وعساكر مارة، ولم تخلق فينا الرؤية والسمع، فلم نقف على ذلك، وركوب هذا وتجويزه خروج عن المعقول وادعاء ما يعرف كذبه^(٤) ضرورة وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا: شيء مما ذكرت ليس بلازم فإن الرؤية إنما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى أبي هاشم فإنه أنكر كون الرؤية وسائر الإدراكات معاني^(٥)، ونحن^(٦) نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به على ثبوت^(٧) جميع الأعراض، ولم^(٨) يحصل لأبي هاشم بهذا

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) الدبديبة شبه طبله والجمع دباب - راجع المصباح المنير.

(٣) بوقات مفردا البوق وهو ما ينفخ فيه - راجع مختار الصحاح.

(٤) لوحة ٢٥١ ظ د.

(٥) ب لل سقط وقد أثبتناها من باقي النسخ للسياق.

(٦) لوحة ٨٨ ظ ب.

(٧) ب بالهامش وقد أثبتناها ومكانها للسياق.

المنع سوى إبطال طرق إثبات الأعراض على نفسه، فإذا كانت الرؤية ثابتة وهي معنى في العين بتخليق الله تعالى عرف ذلك بالإجماع من كل، وبالدليل الذي تلجئ أبا هاشم إلى الاعتراف به، والله تعالى يخلق ما يخلق باختياره فمن الجائز أن لا يخلق الرؤية في عين إنسان فلا يرى، وإن لم يكن بينه وبين المرئي حجاب لانعدام الرؤية، وهذا كما لم يخلق في حال تحقيق السواتر والحجب، وهناك انعدام الرؤية، (بأن لم) ^(٢) يخلق الله تعالى الرؤية في الآلة، وخلق ضدها لا لوجود السواتر لأن الشيء إنما يستحيل وجوده إذا اشتغل محله بضده، فأما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة ^(٣) الرؤية في محلها.

غير أن الله تعالى أجرى العادة أن يخلق ضد الرؤية وجود السواتر نظر العباد ليمكنهم إخفاء ما لا يعجبهم اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر فيحصل ضد الرؤية في الآلة فلا توجد الرؤية، فلو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحجب في الجواهر والألوان والأكوان ^(٤) (لكانت لا ترى ولا تخرج من كونها جائزة الرؤية) ^(٥) فكذا هذه الأشياء.

والذي يحقق هذا: أن حركة السفينة لا يراها الراكب ويراهما غيره لوجود ضدها في بصره، وإن كانت الحركة مرئية عند الجبائي، وصبغ المغزل والسهم لازم عليه وعلى ابنه. والذي يحقق هذا ثبوت رؤية النبي عليه السلام الملك وانعدام رؤية غيره بلا ساتر، ولو لم يكن ذلك إلا بخلق الله الرؤية في عين النبي عليه السلام وخلق ضد الرؤية في عين غيره.

-
- (١) لوحة ١٧١ ظ.ز.
 (٢) ز ما بين القوسين سقط.
 (٣) لوحة ١١٦ و.ط.
 (٤) لوحة ٢٥٢ و.د.
 (٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.
 (م ٤٠) - تبصرة الأدلة ج (١)

وكذا المحتضر يرى ملك الموت وأعوانه، ومن بحضرته من العواد والمرضى لا يرون شيئاً من ذلك. ثبت هذا بأحاديث ينسب رادها وجاحدها إلى الإلحاد والخروج عن الإسلام. فدل أن ما ذهبنا إليه كلام صحيح لا يكاد يتوجه عليه سؤال لو تأمل الخصم وأنصف.

وبهذا التحقيق والتقرير يتبين أن الطعوم والروائح وغيرها من الأعراض التي لم يجر الله تعالى^(١) العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة وهي الوجود وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد^(٢) رؤيتها في أبصارنا، ولو أجرى العادة لرأيناها.

والذي يحقق هذا كله: أن كلا اتفقوا أن المقابلة للعرض واتصال الشعاع به وقربه وبعده ولطفه مستحيل، إذ هذه المعاني تثبت في الأجسام دون الأعراض. وإذا ثبت هذا علم أن رؤيته لم تكن لوجود المقابلة واتصال الشعاع وقربه، ولم يجز أن يكون عدم^(٣) هذه المعاني في حق محل العرض مانعاً من إدراك العرض، لأنه لو جاز أن تكون العلة التي تعرض لأمكنته مانعة من إدراكه ولا تؤثر فيه بتغيير وصف منه، لم نأمن أن يكون لطف الملائكة وبعد الفلك وعدم اتصال الشعاع بما في قعور البحار وارتفاع المقابلة بين القديم والمحدث (ووجود السائر بين الباري وبيننا)^(٤) مانعاً من إدراك ما يوجد بحضرتنا من الفيلة والجمال والفرسان والأعلام وهذا دخول فيما أنكر القوم، ومع ذلك عند اعتراض بعض هذه المعاني محل العرض لا يرى العرض دل أنه إنما لم ير لأن هذه المعاني موجبة انعدام الرؤية حق العرض، بل لأن الله تعالى لم يخلق رؤية الأعراض في أبصارنا، ولم يخرج من أن يكون جائز الرؤية، فكذا ما ألزم الخصم.

(١) لوحة ١٧٢ وز.

(٢) ز عند.

(٣) لوحة ٢٥٢ ظ د.

(٤) ز مابين القوسين سقط.

وأما فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وبوقات ينفخ فيها وأصوات هائلة ولا نراها ولا نسمعها.

فنقول^(١): ثبتنا بالدليل المعقول ومساعدة الخصوم ما يجعل هذا الإلزام إشكالا على كل منا فلا نتفرد بلزوم عهدة الانفصال لدى الخصام والجدال. ثم نقول: (أجاب بعض أصحابنا عن هذا الإلزام^(٢) أن الرؤية للمتضادين متضادة لن)^(٣) يقوم إلا في جزء من العين تقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة، ورؤية المختلفين مختلفة في^(٤) نفسها وليست بمتضادة ورؤية المتجانسين من جنس واحد، ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها، فوجود رؤية المتضادين في الجزئين^(٥) جائز، ووجود رؤية أحدهما في جزء وضد رؤية الآخر في جزء آخر جائز، فيجوز في حال واحدة رؤية أحد المتضادين دون صاحبه، ويجوز رؤيتهما جميعا، وكذا^(٦) في المختلفين، وأما في المتجانسين فلا يجوز رؤية أحدهما دون الآخر، وقد ترى الأجسام الكثيفة والفيلة من جنسها وكذا الأفراس والأعلام، فعلمنا ضرورة رؤيتنا الأجسام الكثيفة أنها لو كانت لرأيناها لتجانسها في أنفسها، بخلاف الطعوم والروائح لمخالفتنا ما نراها للحال في الجنس، فيتحقق رؤية ما نرى مع انعدام رؤيتها. فإن قالوا: رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف فما أنكرتم من جواز وجود رؤية البقة مع عدم الرؤية للفيل؟

قلنا: إن البقة من جملة الأجسام الكثيفة كالفيل إلا أنها أصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود رؤية لها لا تدرك بها أو بجنسها من الفيل

(١) لوحة ٩٠ و ب.

(٢) لوحة ١١٦ ظ ط.

(٣) ط، ز سقط.

(٤) لوحة ٢٥٣ و د.

(٥) ز الحيزين.

(٦) لوحة ١٧٢ ظ ز.

مثلها، ولو رفع الله تعالى عن عين الإنسان ما فيها من الرؤية وبقي مقدار ما لو نظر إلى الفيل لم يدرك منه إلا مقدار البقرة رأى منه مقداره ولم يره بأجمعه.

وبعض أصحابنا أجابوا أن هذا وإن كان من الجائزات ولكن لما لم يجر الله تعالى العادة بخلق ضد رؤية^(١) الفيلة والخيول وغير ذلك في أعيننا فلا نراها، وإن كانت بحضرتنا وقع لنا الأمان عند انعدام رؤيتنا إياها عن^(٢) وجودها بطريق العادة، فإن الله تعالى لا ينتقض العادة المستمرة إلا عند زمان بعث الرسل عليهم السلام معجزة لهم وحجة على قومهم، أو على يد الولي في بعض الأزمنة المخصوصة كرامة له، والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع عادة فيقع لنا الأمان من ذلك، كما أن إنسانا لو أخبر أن الله تعالى حول جميع رجال خراسان إناثا ونساءهم ذكرانا عرفنا كذبه بيقين، لانعدام العادة، وإن كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى. وكذا لو أخبر إنسان أن بتهامة في أيام باحوراء اشتد البرد حتى جمدت المياه، أو في قلب الشتاء اشتد الحر وهبت السموم في جبال الترك يعلم كذبه يقينا لانعدام جريان العادة بذلك، وكذا لو أن إنسانا دخل بيته ثم خرج علمنا يقينا أنه عين ذلك الإنسان وإن كان من الممكن أن أعدم الله ذلك الرجل وخلق آخر على شبهه وهيئته ولكن^(٣) (لما لم يكن)^(٤) ذلك معتادا علم (بانعدامه كذا فيما نحن فيه. وعلى هذا خرج جواب ما ألزموا من)^(٥) انعدام رؤيتنا الله تعالى في الدنيا وهو أنا إنما لم نره لتعلقه تعالى في أبصارنا ضد رؤيته، وهذا لا يستحيل لأن الله تعالى ليس بذي جنس حتى يقال: لما رأينا جنسه لم يجز انعدام رؤيته على الجواب

(١) ضرورة.

(٢) لوحة ٢٥٣ ظ د.

(٣) لوحة ١٧٣ و ز.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

الأول. وعلى الثاني أن رؤيته ليست بمعتادة في الدنيا ليقال: لا تنعدم^(١) لئلا يؤدي إلى قلب العادة.

إلى هذا الجواب ذهب أكثر أصحابنا وإليه يشير الشيخ أبو منصور الماتريدي^(٢) - رحمه الله.

[رأي القلانسي في الرؤية]:

وذهب^(٣) أبو العباس القلانسي من^(٤) جملة متكلمي أهل الحديث أنه تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا فإذا أراد إكرامهم بالرؤية خلق في أبصارهم قوة، وهذا الجواب مستقيم مقتنع إذ كم من شيء مرئي لا يدركه الإنسان لضعف في بصره، ولهذا يتفاوت الناس في رؤية الأشياء عند الدقة والبعد، ثم هو إنما تعلق بهذا الجواب دون الأول لأن من مذهبه أن ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع إذ من مذهبه أن منع ذي الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهبه المعروف أن المتولدات فعل الله تعالى بإيجاب الطبع.

وهذا الأصل عندنا غير صحيح، فيجوز عندنا انعدام الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوته، ويجوز أيضا امتناعها لضعف في البصر. فيجوز لنا دفع إلزام الخصوم بامتناع الرؤية للحال بالطريقين جميعا وعنده لا يجوز ذلك إلا بالطريق الثاني على ما بينا.

فإن قيل: لو كان لا يرى لقيام ضد رؤيته في أبصارنا وذلك الضد موجود فيجوز أن يرى، فلم يكن عدم رؤيته إلا بضد لرؤيته، وكذا في حق الثاني والثالث

(١) لوحة ١١٧ و ط.

(٢) راجع كلام أبي منصور في كتاب التوحيد لوحة ٤٢ و.

(٣) لوحة ٢٥٤ و د.

(٤) لوحة ٩٠ ظ ب.

إلى ما لا يتناهى.

قلنا: من أصحابنا من قال: ذلك المنع منع عن رؤيته ومن رؤية نفسه، كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه ولهذا يجعل الجهل ولا يلزم جهالات غير متناهية.

ومنهم من قال: يخلق الله تعالى فيه ممتنعين كل واحد منهما منع عن صاحبه^(١). فأما دعواهم أن الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساد.

وأما قول الجبائي^(٢): إنها تتعلق بالأجسام والألوان والأكوان.

وقوله ابنه: إنها تتعلق بالأجسام والألوان.

فذاك منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة فإنهما نظرا إلى ما تعلقت به الرؤية لا العلة، والتعلق بمجرد الوجود والأعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة. وبمثل هذا يتبين حيد المعتزلة عن العلل والحقائق، والتمسك بما يوجد من حيث الظاهر، كفعل الجاهل من المجسمة المشبهة وغيرهم، ويتصور عند الرضا أن ما هم عليه من باب الحقائق لوقوفه بعقله الناقص عليه — فأما المرتاض المتميز في الصناعة الذي استولى عليه المران فيها العالم بكيفية سبر العلل وطردها وإجرائها في معلولاتها عليه والتمييز بينها وبين أوصاف الوجود فإنه يعلم أنهم لم يحصلوا من الحقائق إلا على الدعوى، ولم يبنوا مذاهبهم إلا على الحساب والظن، والعجب من وقاحتهم أنهم ينسبون أهل الحق إلى التشبيه لإثباتهم الرؤية، ويزعمون أن الرؤية في الشاهد تتعلق بأجناس مخصوصة من الأجسام والألوان والأكوان، فمن زعم أن الله تعالى مرئي فقد شبه الله تعالى بخلقه.

فهذا غاية في الوقاحة لأن أدنى ما يجابون عن هذا أن مما يستحيل رؤيته

(١) لوحة ٢٥٤ ظ د.

(٢) لوحة ١٧٣ ظ ز.

عندكم أجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر والإرادات والعلوم والاعتقادات، فمن قال باستحالة رؤية الله^(١) تعالى فقد شبهه بها.

فإن قالوا: ما لا يرى أجناس كثيرة، فالقول بكونه مستحيل الرؤية^(٢) لا يؤدي إلى التشبيه بها كلها، لأن ذلك محال لاختلافها في أنفسها. ولا إلى التشبيه ببعضها لانعدام دليل التخصيص.

قلنا: وكذلك المرئي عندكم أجناس مختلفة وفيها أشياء متضادة، فيستحيل أن تؤدي إلى التشبيه بها كلها أو ببعضها كما قلتم — ثم العجيب من غفلتهم أنهم لم ينظروا إلى أن الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ولا ريب أن لا مشابهة بين^(٣) المتضادات، وكذا^(٤) يتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والألوان والأكوان، ولا مشابهة بين هذه الأجناس الثلاثة المختلفة خصوصا على أصلهم، أن المشابهة تجري في الأوصاف النفسية عند الجبائي، وفي أخص الأوصاف النفسية على قول أبي هاشم على ما مر. وإذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات، ولا توجب تشبيه بضعها ببعض، فكذا تتعلق بالقديم والمحدث ولا توجب تشبيه البعض ببعض.

ثم إنهم اعتمدوا على الوجود المحض، وقالوا: وجدنا في الشاهد أن الرؤية تتعلق بهذه الأجناس المخصوصة، من غير النظر إلى العلة والتميز بينهما^(٥) وبين الأوصاف الإضافية التي هي أوصاف الوجود، وجعلوا مجرد^(٦) الوجود في دعواهم أن كل فاعل جسم على ما مر في تلك المسألة، ولم ينظروا إلى العلة.

(١) لوحة ٢٥٥ و د.

(٢) لوحة ١١٧ ظ ط.

(٣) لوحة ١٧٤ و ز.

(٤) لوحة ٩١ و ب.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٢٥٥ ظ د.

والمعتزلة خالفتهم في تلك المسألة ثم صوبتهم في مسألة الرؤية في مجرد الوجود. فيتبين في الحقيقة وعند الحقيقة وعند التأمل أنهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة وجلسوا تحت المثل السائر: رمتني بدائها وانسلت.

ثم لو جاز لقائل أن يقول: إن الرؤية تعلقت بهذه الأجناس المخصوصة، فلا يكون ما وراءها مرئيا، لجاز لقائل أن يقول: إن الموجود أجناس مخصصة وهي الأعراض، وأعيان وهي الجواهر والأجسام فلا يكون ما وراءها موجودا فتتفي المعطلة الصانع^(١)، لخروجه عن هذه الأجناس. وتزعم النصارى أنه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولا عرض. وتزعم المجسمة أنه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولا جوهر. ولا محيص لهم عن هذا، ولابد لهم من الرجوع إلى إثبات العلة المطلقة للرؤية، وليس ذلك إلا ما بينا من كونه موجودا، وإلى بيان أن الجوهر ليس بمرئي لأنه جوهر تعلقها بما وراءه، وكذا الألوان والأكوان.

فيتبين حينئذ جواز رؤية ما وراء هذه الأجناس، كما أننا إذا بينا أن الجسم ما كان موجودا لكنه جسما لوجود^(٢) ما ليس بجسم موجودا، وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع إلى بيان حد للموجود يشمل الكل^(٣)، فحينئذ يتبين جواز موجود ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض.

وبالوقوف على مثل هذه المعاني تبين استمرار أصول أهل الحق واندفاع التناقض عنها. واضطراب أصول القدرية^(٤) وكثرة تمكن التناقض فيها. وبهذا يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد.

[شبه أخرى والرد عليها]:

(١) لوحة ٩١ وب.

(٢) لوحة ١٧٤ ظ ز.

(٣) لوحة ٢٥٦ ود.

(٤) بمعنى المعتزلة حيث يسميهم النسفي قدرية.

ثم لهم أسئلة فاسدة تندفع كلها بمعرفة ما بينا من الأصل نذكر بعضها ليسهل الوقوف على كيفية الدفع^(١) - بعون الله تعالى ومشيتته.

منها أنهم يقولون: كل مرئي يجوز^(٢) أن يشار إليه والله تعالى لو كان مرئياً لكان يجوز أن يشار إليه.

والجواب عنه: أن بعض أصحاب الرؤية وهم الأشعرية يجوزون الإشارة إلى الله تعالى لا إلى جهة، كما تجوز الرؤية لا في جهة فكان الإلزام عنهم مندفعاً. ثم عندنا وإن كان لا يشار إليه، وإليه ذهب أبو العباس القلانسي، ولكن في الشاهد ما كان جواز الإشارة إلى شيء لجواز الرؤية بل لكونه متحيزاً في جهة، فكان جواز الإشارة مع وجود الرؤية من أوصاف الوجود فبطل الإلزام. ثم يعارضون فيقال لهم: كل مخاطب أمر ناه في الشاهد يشار إليه، فلو كان الله تعالى مخاطباً أمراً ناهياً لكان يشار إليه. فما أجابوا به عنه فهو لهم جواب.

ومن ذلك قولهم: كل مرئي في مكان.

فيقال لهم: ما كان في المكان لأنه مرئي، وما كان مرئياً لأنه في مكان، فإنه تعالى لو خلق جزء^(٣) لا يتجزأ لا في مكان لكان مرئياً والصفحة العليا من العالم مرئية وهي لا في مكان، وقد يحل في المكان ما ليس بمرئي عندكم، كالعلوم^(٤) والقدر والإرادات وغيرها فبطل قولهم.

ثم يعارضون بالمخاطب الأمر الناهي أنه لم ير في الشاهد إلا في مكان وفي الغائب أمر ناه مخاطب ليس في مكان، وكذا لا حي ولا فاعل في الشاهد إلا في

(١) لوحة ١١٨ و ط.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٥٦ ظ د.

(٤) لوحة ٩١ ظ ب.

مكان وهو محدود متناه جسم، ولا يجب التعدية إلى الغائب فكذا فيما نحن فيه. وكذا قياد كلامهم يلزم أن الله تعالى لو لم ^(١) يخلق إلا زنجيا، أو لم ير إنسان إلا زنجيا أو لم ير إلا جسما أسود ^(٢)، ولم يخلق الله تعالى من الألوان إلا السواد. يعتقد أن لا موجود إلا زنجي، ولا مرئي إلا زنجي، ولا جسم إلا أسود، ولا لون إلا سواد، ولا يجوز وجود ما وراء هذه الأشياء ولا رؤية غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها. وهذا كله باطل بإجماع العقلاء. فكذا ما تمسكت به المعتزلة من أنواع هذه الخيالات.

ومن هذا القبيل قولهم: إن الرؤية لما تعلقت بهذه الأجناس المخصوصة، ولم ير ما سواها من الطعوم والروائح إنما لم ير لمخالفتها هذه الأجناس المخصوصة، والمخالفة بين الله تعالى وبين هذه الأجناس (فوق المخالفة بين الطعوم والروائح وبين هذه الأجناس) ^(٣) لأنه لا شبهة بين الله تعالى وبين خلقه يوجه من الوجوه وبين الطعوم والروائح، وبين هذه الأجناس مشابهة من وجوه كالحديث والعرضية ^(٤) وأشباه ذلك.

والجواب: أن انعدام رؤية هذه الأشياء ما كان لما ذكرتم بل لوجود ضد رؤيتنا، فأما هي فعندنا مرئية، والدليل عليه أنا نرى السواد ونرى البياض أيضا مع وجود التضاد بينهما وهو أقوى من المخالفة، فدل أن انعدام رؤية ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا. وأعرضت عن ذكر مثل هذه الأسئلة لاتضاح طريق الدفع والتحامي عن الإطالة ^(٥).

(١) ز لم لو.

(٢) لوحة ١٧٥ و ز.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢٥٧ و د.

(٥) ومن أدلتهم على امتناع الرؤية ما يذكره القاضي عبد الجبار من ذلك مثلا أننا لا نرى الله تعالى الآن لا لمانع وعارض بل لأنه في ذاته لا يرى كما أننا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد لا لمانع لكن لأنه في ذاته لا يرى... لأنه لو رُئي لكان جسما والقول بجسمية الباري مستحيل.. ومن ذلك أيضا لأنه لا يصح أن يرى بالأبصار لأن البصر لا يرى إلا ما كان مقابلا له أو في حكم المقابل له، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر وما خرج عنه لا يصح أن يرى به....

وجعلهم المسافة بين الرائي والمرئي واتصال الشعاع وانطباع المرئي في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطاً للرؤية. فاسد، وكذا اشتراطهم كون المرئي متحيزاً فاسد، لأنهم سلموا لنا رؤية الأعراض، ومن لم يسلم منهم ذلك ألزمناه بالدليل، واتصال الشعاع بالأعراض غير متصور، وكذا إدراكها بالمماساة على ما قررنا.

ومن مذهب النظام أن الشعاع جسم يماس المرئي والعرض لا يماس ومع ذلك يرى، دل^(١) أن هذا باطل وكذا انطباع المرئي، لأن المرئي لا ينطبع ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئي في المرأة، ولا صورة للأعراض.

وكذا ارتفاع الحجب تكون فيما بين الأجسام، فأما في حق الأعراض فلا يقال: ارتفعت الحجب إلا أن ترتفع عن محلها. وقد بينا قبل هذا أن ارتفاع الحجب عن محالها لا أثر له في حقها، على أنا بينا أن الحجاب لا أثر له^(٢) في المنع^(٣) عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه أثر في إثبات الرؤية.

وكذا جعلهم المقابلة شرطاً، فاسد لأن المقابلة تكون ثابتة بين الأجسام، فأما الأعراض فلا تقابل ولا تقابل وقد ثبت رؤيتها، دل أنها ليست بشرط غير أنها وقعت في حق الأجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية، وكل شيء يرى كما هو لا توجب الرؤية تبديلاً في المرئي، فإن الأسود يرى أسود والأبيض يرى أبيض، وكذا المتحرك والساكن والطويل والقصير والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان، وكل ما يعاين ويرى من الأجسام والأعراض يرى كما هو لا أن يكون ذلك من موجبات الرؤية^(٤) أو من شروطها.

[دعوى النظام فاسدة]:

راجع المغني لعبد الجبار ج ١٤٠ - ١٤١.

(١) لوحة ١١٨ ظ ط.

(٢) لوحة ٢٥٧ ظ د.

(٣) لوحة ١٧٥ ظ ز.

(٤) ز سقط.

ثم دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسماً فاسد، لأن الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر، وهو عرض لدخوله تحت حيز الأعراض، والأعراض لا مماسة لها ولا انتقال^(١) من محل، إلى محل فلا يتصور انتقاله من العين إلى المرئي على^(٢) أن الشعاع لو كان جسماً لكان لا يتصور ما يقول من حيث إن الإنسان يرى السماء وما فيها من الكواكب كلما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد ما بينهما، ولا يتصور انتقال جسم في هذه المدة من الأرض إلى السماء مع بعد ما بينهما من المسافة، وكذا لو حصل العلم بالرؤية بطريق المماساة لحصل ما هو المخصوص بالمماساة من العلم بحرارة الممسوس وبرودته^(٣) ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته بمجرد الرؤية، لأن العلم المخصوص بالمماساة لا يندم عند وجودها وإن حصل علم آخر وراءه كما في الذوق، فإن العلم المختص بها كذا هذا.

ودعواه أن الحواس تدرك بطريق المماساة، دعوى متعزية عن البرهان بل هو باطل، وقد فرغنا الآن عن إبطاله، ثم هو باطل بالسمع. وقوله: إن الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السامع باطل، لدخول الصوت تحت حد الأعراض على ما قررنا قبل هذا في أثناء كلامنا، ولا يتصور من الأعراض الانتقال من محل إلى محل ودخولها في محل لأن ذلك من صفات الأجسام^(٤).

والذي يحقق هذا أن الرجل إذا وجد منه صوت بحضرة ألف نفر اكتشفوه من جوانبه الأربع يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه بكماله، ولا يتصور دخول الجسم في أمكنة كثيرة، ولا يقال: يسمع كل واحد منهم بعضه لأن كل عاقل يعرف ببديهة عقله أنه يسمع كمال صوته، ولا يقال: يسمع كل واحد منهم صوتاً على حدة

(١) ز والانتقال.

(٢) لوحة ٩٢ و ب.

(٣) لوحة ٢٥٨ و د.

(٤) لوحة ١٧٦ و ز.

لأن كل واحد منهم سمع صوت هذا الرجل ولم يحصل منه إلا صوت واحد. ومن أراد أن يوهم نفسه أنه سمع صوتاً سوى الصوت الذي وجد من هذا الرجل لا يقدر على ذلك، ويعرف بنفسه من نفسه الكذب ضرورة الرجوع إلى الحق واتباع أدلته والافتداء بأهله^(١) أولى بالعاقل من ركوب مثل^(٢) هذه الترهات والوساوس التي لا يخفي فسادها عند التأمل أو إيضاح من تأمل وكشفه عن ذلك على الصبيان والعوام ولكن الله تعالى يكرم بهديته من يشاء من عباده فضلاً منه، ويخذل من يشاء منهم عدلاً منه، وهو الغني الحميد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾^(٣).

وكذا اشتراطهم الضوء في المسافة، فاسد إذ الظلمة لا تمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية للأشياء، روي عن أبي العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك في كتابه اختلاف الشيخين^(٤)، وذلك ليس مما يعتمد عليه لأن الهرة وكثيراً من الحشرات والهوام يرى بالليل وإن وجد الظلام، والخفاش لا يرى ببصره بالنهار، وإن وجد الضوء فلا اعتماد على الضوء وغيره، بل متى خلق الله تعالى الرؤية في البصر، حصل الوقوف على المرئي.

[الله تعالى يرانا خلافاً لقول المعتزلة]:

ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصوم أن الله تعالى يرانا^(٥)

(١) لوحة ٢٥٨ ظ ذ.

(٢) لوحة ١١٩ و ط.

(٣) سورة الأنبياء - ٢١ - الآية ٢٣.

(٤) الشيخان هما الأشعري والقلاسي كما هو مذكور بهامش ٩٢ و ب.

(٥) وهذا خلافاً لما يقوله البغداديون من المعتزلة فإنهم يقولون: إن الله لا يرى ولا يرى وأولوا الآيات التي تدل على أنه يرى على العلم فيرى كذا أي يعلمه. وزعم البصريون أن الله يرى الأشياء ولا يرى نفسه.

راجع أصول الدين للبغدادى ص ٩٧ - ٩٨، والإرشاد للجويني ص ١٧٦ - ١٨١.

ولا مسافة بيننا وبينه، ولا اتصال شعاع، ولا انطباع المرئي في الآلة لتعالیه عن الرؤية بالآلة وهذا ما لا محيص لهم عنه. وتبين بتحقيق رؤية الله تعالى إيانا أن جميع ما وجدوه في الشاهد من أوصاف الوجود لا من أوصاف العلة أو الشرط.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام. فأنكر النظام والكعبي من وافقهما أن^(١) الله تعالى لا^(٢) يرى شيئا، وأولوا وصفه تعالى بأنه بصير^(٣) أنه عالم بالمرئيات^(٤) وجعلوا الرؤية ضرب علم في الشاهد والغائب جميعا، وإذا كان كذلك كانت رؤيته تعالى إيانا علما منه بنا فلا يشترط هذه الشروط إذ هي من شروط الرؤية (دون العلم والرؤية منا)^(٥) وإن كانت علما، ولكن كانت علما مخصوصا حاصلًا بهذه الآلة، والعلم بهذه الآلة لا يحصل لنا إلا بهذه الشروط. وهذا فاسد، لأن الرؤية معنى وراء العلم فإن إنسانا لو قال: رأيت كذا ولم أعلم به كان صحيحا، ولو كانت الرؤية هي العلم لصار^(٦) الرجل نافيا غير ما أثبتته وصار مناقضا، كما لو قال: قعد فلان ولم يجلس. ولأن محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب وهو أمانة التغير إذ الشيء الواحد لا يحل محلين، وكذا ضد البصر العمى وضد العلم الجهل، وتغاير ضديهما يدل على مغايرتهما.

هذه هي طرق معرفة الاتحاد والتعدد، وقد أثبت بكل من ذلك تغايرهما وتعددتهما في الشاهد.

يحققه: أن العلم بالمرئي يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل، فإن الأعمى لو سمع شيئا بطريق التواتر يحصل له العلم به، وإن كان المخبر عنه مرئيا

(١) لوحة ١٧٦ ظ ز.

(٢) سقط في جميع النسخ وقد أثبتناها لأن مذهب الكعبي أن الله تعالى لا يرى ولا يرى.

(٣) لوحة ٢٥٩ و د.

(٤) راجع رأي الكعبي في الإرشاد للجويني ص ١٧٦.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ٩٢ ظ ب.

في نفسه، وكذا لو كان الرسول عليه السلام أخبر أعمى بلون جسم عرفه الأعمى باللمس حصل له العلم بذلك واجتماع الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة واجتماع رؤيته والعمى عنه محال ممتنع، وبثبوت العلم بالمرئي زال^(١) الجهل وما زال العمى، ولو كانا شيئاً واحداً لما تصور، إذ زوال الشيء مع بقاءه مستحيل. والذي يقرر هذا أن من رأى شيئاً ثم غص عينيه والمرئي بعد بين يديه تبدلت حالته لا محالة، وانعدمت منه في هذه الحالة صفة كانت موجودة قبل تغميض عينيه^(٢) وما انعدم العلم بذلك الشيء فإنه عالم به وبصفاته وهيئته بعد التفحيص كما هو عالم به قبل التغميض، فكان المنعدم هو الرؤية وانعدامها مع بقاء العلم دليل أنها معنى وراء العلم ثم لو فتح عينيه بعد ذلك حصلت له صفة كانت منعدمة في حالة التغميض (وهي^(٣) الرؤية)^(٤) ولم يحصل العلم لأنه كان حاصلًا في حالة التغميض، فدل أن الرؤية معنى وراء العلم، والله يرانا لا عن جهة. ولم يحصل من هذا المنع لهؤلاء الملحدين إلا تكذيب الله تعالى فيما وصف به نفسه، وتكذيب رسله عليهم السلام بما وصفوا به ربهم، ونسبة العمى إليه - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - إذ الحي لا يخلو عن اتصافه بالبصر أو العمى، فإذا نفوا عنه البصر وصفوه بالعمى. ضرورة. وهو من أعظم أمارات الحدوث ونفي أمارات الحدوث والنقيصة أولى من نفي الرؤية عنه.

ثم إن هؤلاء مع هذا ينسبون أنفسهم إلى التنزيه والتوحيد مع إثباتهم أفحش العيوب وأوضح دلالات الحدوث.

[الله تعالى يرانا ولا نراه عند البصريين]:

والبصرية منهم يسلمون أن الله تعالى يرانا ولكن يفرقون بين رؤيته إيانا

(١) لوحة ٢٥٩ ظ د.

(٢) لوحة ١١٩ ظ ط.

(٣) لوحة ١٧٧ و ز.

(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.

ورؤيتنا إياه، فيقولون: إنه تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة، فأما نحن فنراه بالآلة فلا يتصور إلا في الجهة، لأن الآلة جسم لا يتصور استعمالها إلا في حيز معلوم^(١) كمن فعل بنا بيده لا يمكنه أن يفعل إلا في جهة مخصوصة فكذا هذا^(٢).

[الرد عليهم]:

والجواب عنه: أن المقتضى للجهة إن كان هو الرؤية فباطل برؤية الله تعالى إيانا، وإن كان هو الآلة فباطل بعلمنا الله تعالى فإنه يحصل بالآلة وهو القلب وهو جسم، ولا يقتضي الجهة والمقابلة ولا ثالث هاهنا، وكل واحد من الأمرين غير مقتضى للجهة، دل أن هذا الاعتراض فاسد. ولا يقال: كل واحد منهما لا يقتضي الجهة، وإذا اجتمعا اقتضيا. لأن ما ليس بمقتضى للشيء إذا اجتمع مع^(٣) ما ليس بمقتضى له لا يقتضيان لأنهما بنواتهما لا يقتضيان ولا أثر للاجتماع، وبهذا يبطل قولهم: إن المرئي إما أن يكون مقابلا للجسم أو حالا في المقابلة كالألوان والأكوان أو ما له حكم المقابلة كالمرئي في المرأة من صور الأشياء. فإن الله تعالى يرى المرئيات لا بهذه الوجوه. على أن هذا الكلام باطل فإن المقابلة لو كانت شرطا لكان العرض لا يرى ولو كان الحلول في المقابلة شرطا لكان لا ترى الجواهر ولا ما له

(١) لوحة ٢٦٠ ود.

(٢) فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى الواحد منا من غير مقابلة، ويفارق حاله حال سائر الرائيين، فهلا جاز منكم أن تروه لا بمقابلة، ويخالف حاله حال سائر المرئيات؟

قيل له: إنه تعالى يرى لنفسه، ولا يحتاج في رؤية لما يراه إلى حاسة فذلك يصح أن يرى المرئيات وإن استحال كونه مقابلا لها. والواحد منا لا يرى ما يراه إلا بحاسة فلو كان تعالى مرئيا لنا لكنا لا نراه إلا بهذه الحاسة فكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التي معها يصح أن يرى غيره من المرئيات من المقابلة وما يجري مجراها فإذا استحال ذلك عليه علم أنه لا يصح أن نراه على وجه.

راجع المغني لعبد الجبار ج ٤ ص ١٤٣.

(٣) ز سقط.

حكم المقابلة، ولو كان كونه^(١) في حال المقابلة شرطاً لكان المقابل والحال في المقابل لا يريان، ورؤية^(٢) كل شيء من هذه الأشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبه دل أن شيئاً من ذلك ليس بشرط، ولو شرط اجتماعها لكان لا يرى شيء البتة، لاستحالة اجتماعها، ولو جعل أحد هذه الأشياء شرطاً لا محالة فلا بد لهم من إقامة الدليل ولا^(٣) دليل لهم سوى الوجود وهذا باطل على ما بينا.

وبهذا يبطل قولهم: إن ما تدعونه (أنه رؤية)^(٤) ليس برؤية إذ هي لا تعرف عند أهل اللغة فإن الله تعالى يرى ورؤيته ليست بمقابلة ولا محاذاة ولا اتصال شعاع ولا تقليب مقلّة. وتبين أن هذه الأشياء ليست إلا من القرائن الاتفاقية والأوصاف الوجودية^(٥)، والرؤية رؤية بدونها.

وكذا^(٦) قولهم: إن العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه الذي به يعلم الشاهد.

قلنا: وكذا الرؤية فإنها كما كانت في حق الشاهد ضرورة كانت في حق الغائب كذا.

وما ذكر من المسافة والمقابلة واتصال الشعاع قد أبطلنا أن يكون شيء منه^(٧) من لوازم الرؤية بل كل شيء يرى كما هو وعلى ما هو، فلما كانت الأجسام في الجهات منا وبيننا وبينها قواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه، لا لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية. والله تعالى ليس بمتناه ولا منا بجهة فيرى كما هو يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة.

(١) لوحة ١٧٧ ط.ز.

(٢) لوحة ٩٣ و.ب.

(٣) لوحة ٢٦٠ ط.د.

(٤) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

(٥) لوحة ١٢٠ و.ط.

(٦) ط سقط.

(٧) ز سقط.

وما قالوا: لو كان الله تعالى يرى بعضه أو كله على ما قرروا. كلام فاسد دفعته إلى الحيرة. وأقرب ما يجابون عنه بأن يقابل بالعلم فيقال:

أتعلمون الله كله أم بعضه؟ فإن قالوا: عرفنا كله أو بعضه أحوالاً. وإن قالوا: إذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وإن قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل^(١) والبعض فهو لهم جواب.

وكذا يقال: الله تعالى يرانا، أفيرانا بعضه أم كله؟ والكلام فيه كما في الأول.

ثم حقيقة الجواب أن الكل اسم لجملة تركبت من أجزاء محصورة، والبعض اسم لكل جزء وتركب الكل منه ومن غيره، وذلك كله لا يليق بصفات الباري فلم يكن كلا ولا بعضاً، فيرى^(٢) كما هو واعتبر هذا بالعلم به.

ثم هذا يبطل برؤية الأعراض إذ يرى لو أن حركةً، فلو قيل: رأيت كله أم بعضه؟ فبأي الجوابين^(٣) أجاب أحوال، وليس له من الجواب إلا أن يقول: العرض ٧ يوصف بالكل والبعض لما مر من تحديدهما وذلك محال على العرض. فيرى العرض لا كله ولا بعضه بل يرى على ما هو عليه.

فكذا الباري جل وعلا يرى على ما هو عليه لا كله ولا بعضه. وكذا الجزء الذي لا يتجزأ.

ثم أكثر هذه الأسئلة ترد على من يقول: يرى الله تعالى في الآخرة. فأما من فرض الكلام في أن ذاته هل هو مرئي في نفسه فيسقط عنه أكثر هذه الأسئلة.

وبعض الكبراء المحققين من أئمتنا بسمرقند كان يوصي أصحابنا أن يفرضوا

(١) لوحة ٢٦١ ود.

(٢) لوحة ١٧٨ و ز.

(٣) ز الحواس.

الكلام في إثبات كونه في ذاته مرئيا لتتدفع أكثر هذه الأسئلة.

وقد خرج الجواب عما قالوا: إنا لماذا لا نرى الله في الحال ولا حجب ولا موانع؟ فإننا بينا قل ذلك ما هو جوابه على الاستقصاء، ثم نزيد لهذا إيضاحا لأن المعتزلة يتشبهون به ويوهمون الأحداث^(١) أنه من قبيل ما لا انفصال عنه. فنقول لهم: وجود الحجب والسواتر ودقة المرئي وبعده ما المانع من الرؤية أقيام ضدها بمحلها أم الحجب والسواتر والدقة واللطفة والبعده؟ فإن قالوا بالأول، فقد أذعنوا للحق وانقطع شغبهم، وإن قالوا بالثاني وأضافوا ارتفاع الرؤية إلى هذه الأشياء وإن لم تكن قائمة بمحل الرؤية.

قيل لهم: إذا جاز أن تتعدم الرؤية للشيء لا إلى ضدها فلم لا يجوز ذلك في جميع الأعراض حتى يخلو الجسم عن الحركة لا إلى ضدها ومن اللون لا إلى ضد له. ثم يقال لهم: أليس قد يجوز أن يقوى الله تعالى أبصارنا فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد؟

فإذا قالوا نعم. قيل لهم: فما أنكرتم من أن تكون الدقة التي تجامع الرؤية^(٢) تارة ولا تجامعها تارة لا تكون علة لأن يكون الشيء غير مرئي كما لا تكون علة لأن يكون مرئيا إذ^(٣) قد تجامع الرؤية تارة ولا تجامعها تارة. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لأن كان الشيء مرئيا كما أن وجود^(٤) الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لأن كان الشيء متحركا. وكذا لا يكون علة لئلا يكون مرئيا لوجود العلة في

(١) لوحة ٢٦١ ظ د.

(٢) لوحة ١٢٠ ظ ط.

(٣) لوحة ٩٣ ظ ب.

(٤) لوحة ١٧٨ ظ ز.

الفصلين ولا معلول.

ويقال: كيف تنتفي رؤية الدقيق والبعيد من العين لا بضد جعل محل الرؤية بل الدقة هي الحالة في عين الرائي والغيبة الحالة في غيره؟ وكيف يجوز أن ينتفي الشيء بوجود عرض في غير محله؟

ثم يقال لهم^(١): ولم زعمتم أن ما يجوز أن يرى إذ لم نره (فإنما لم نره)^(٢) للخلال^(٣) التي عددتموها من الدقة والحجاب والغيبة والبعد واللطافة؟ فإن ادعوا أن فيما بينا كذلك.

قيل لهم: ولم زعمتم أن ذلك فيما بينا كذلك مع مخالفتنا إياكم فيما ادعيتموه ومنعنا أن يكون شيء من ذلك لا يرى كما ذكرتم في الشاهد وإحالتنا انعدام الرؤية إلى وجود ضد الرؤية.

ثم يقال لهم: لم يزل رأيكم الرجوع إلى مجرد الوجود والعمي عن حقائق العلل ولم قضيتم بذلك إذا وجدتم كذلك ثم يطالبون بأن يقضوا أن الشيء في الغائب لا يكون إلا جوهرًا (أو عرضًا والقائم بنفسه لا يكون إلا جوهرًا)^(٤) لوجودهم كذلك، ثم من غباوتهم أنهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفًا بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب، وإن تعلق العلم بالعالم تعلق العلل بالمعلولات ثم قضوا في الغائب بما اقترن بآخر في الشاهد اقتران الوجود، وهذا مما لا يخفى فساده.

ولما رأي بعض أصحاب الجبائي هذا الإلزام زعم أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من أجل ضعف في البصر^(٥). فيقال لهم: أفيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة؟ فإن قالوا: لا، أحالوا في كلامهم، لأن قيام معنى في محل لا يمنع من وجود

(١) لوحة ٢٦٢ و د.

(٢) ط ما بين القوسين سقط.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز سقط.

عرض آخر في محل آخر.

وإن قالوا نعم. قيل: إذا ارتفع الضعف هل نرى؟

فإن قالوا: لا قيل لم وقد زال المانع؟ وإن قالوا: نعم، فقد رجعوا إلى الحق وأثبتوا الرؤية مع وجود الدقة^(١) فالانعدام حيث تنعدم لا يكون مضافا إلى الدقة بل على وجود ضد الرؤية، والله الموفق.

والجواب عن قولهم: أن الرؤية عندكم كانت بطريقة الثواب ولذاتها فوق سائر اللذات، بزوالها^(٢) تنتقص النعم. على ما قرروا. أنا لو فرضنا الكلام في إثبات كون الذات مرثيا لا في وجود الرؤية لا محالة في دار الجزاء اندفع الإلزام، ثم نقول: ليس الأمر على ما زعمتم أنه إذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى أن الله يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم اللذة بل توجد وينصرف بتلك اللذة إلى لذة الأكل والشراب والنكاح، فهم يرجعون إلى^(٣) زيادة لا إلى نقصان، وهذا كرجل يهب له واهب ألف دينار ثم يهب له بعد ذلك درهما، فالدرهم مع ألف من الدنانير أفضل من ألف وحدة.

ثم يقلب عليهم هذا السؤال فيقال لهم: إذا كانت لذة رؤية النبي عليه السلام من أفضل لذات الجنة فيجب إذا رجعوا عن رؤيته إن يرجعوا إلى نقصان، فكل ما أجابوا به عنه فهو جوابنا لهم.

ثم هذا الكلام ربما يرد على أبي العباس القلانسي حيث زعم أن لذة الرؤية متولدة من الرؤية تحل في نفس الناظر لقوة طبع في الحي الناظر، إذا كان الأمر كذلك عنده فلا يتصور حصول اللذة بعد زوال الرؤية^(٤) المولدة للذة، ولا وجود للمتولد بدون السبب المولد. فأما عندنا إذا لم نقل بتولدها لتصور وجودها بعد زوال الرؤية فلا

(١) لوحة ٢٦٢ ظ د.

(٢) لوحة ١٧٩ و ز.

(٣) لوحة ١٢١ و ط.

(٤) ب، د سقط.

يرد^(١) علينا هذا الإشكال. وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُمُ الْعَيْنُ وَلَا الْبَصَرُ﴾^(٢).

[رأي للأشعري والرد عليه]:

فقد أجاب عنه الأشعري فقال: نحن نقول بموجب الآية فإن الله تعالى نفى الإدراك عن الأبصار (لا عن المبصرين)^(٣) نحن نقول: لا يدركه البصر (إنما يدركه المبصر)^(٤) فلم تتناول الآية محل الخلاف.

وزعم الأشعري أن هذا جواب يعتمد عليه وتبجح أصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حداقته إلا^(٥) أنا نقول: لا اعتماد على هذا الجواب لأن الآية خرجت مخرج التمدح وشيء ما لا تدركه الأبصار إنما يدركه المبصر فلا امتداح (لله تعالى)^(٦) فيما يساويه فيه كل ما دب ودرج وعظم وصغر من أي جنس كان من الجواهر أم من الأعراض، فكان صور الآية مبطلا لهذا^(٧) الجواب^(٨). واعتمد

(١) لوحة ٢٦٣ و د.

(٢) سورة الأنعام — ٦ — الآية ١٠٣.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٩٤ و ب.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ١٧٩ ظ ز.

(٨) لم نجد للأشعري القول السابق وإنما وجدنا الأشعري يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُمُ الْعَيْنُ وَلَا الْبَصَرُ﴾ يحتمل أن يكون المراد في الدنيا لا في الآخرة ويحتمل لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين. لكن شارح المواقف ينسبه للأشعرية مطلقا ج ٣ ص ١١٤.

راجع: الإبانة للأشعري ص ١٥ — ١٦ واللمع ص ٦٥ ووجدنا الباقلاني يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُمُ الْعَيْنُ وَلَا الْبَصَرُ﴾ أي لا تدركه جسما مصورا متميزا ولا حالا في شيء ولا مشبها لشيء ولا تدركه والده ولا مولودا.

راجع: التمهيد للباقلان ص ٢٧٠.

أما الغزالي يقول: أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام أو هو عام فأريد به في الدنيا.

راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢.

والإرشاد للجويني ص ١٨٢ — ١٨٣.

الأشعري وأصحابه على أن هذه الآية وردت مطلقة، والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية تثبتتها في دار الآخرة فتقيدت هذه الآية بالدنيا ويكون محمول على أن الأبصار لا تدركه في الدنيا لقيام الدليل أنها تدركه في الآخرة.

فإذا قيل لهم: هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة.

ألا ترى أنه تعالى لما تمدح بقوله: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ^(١) لا يجوز تقيد هذا بحال. وكذا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ ^(٢) لا يجوز أن يقال: لا يطعم في الدنيا ويطعم في الآخرة. وكذا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ ^(٣) لا يجوز أن يقال: لا يجاز عليه في الدنيا ويجاز في الآخرة.

أجابوا أن ^(٤) ما تمدح الله تعالى به على وجهين: —

منه ما كان راجعا إلى الذات أو صفة الذات ولا زوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزول التمدح بقوله تعالى:

﴿الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ﴾ ^(٥) لأنه راجع إلى الذات. ولا إلى التمدح بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ فإنه راجع إلى صفات الذات ^(٦) لأنه بوجود السنة والنوم زال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُجَارُ﴾ عليه تمدح بكمال القدرة ولا زوال لها. وقوله: ﴿وَلَا يُطْعَمُ﴾ يتمدح بالاستغناء عن الخلق وانتفاء الحاجة وذلك راجع إلى الذات لما أن الحاجة نقص والاستغناء مدح بكمال الذات.

(١) سورة البقرة — ٢ — الآية ٢٠٥.

(٢) سورة الأنعام — ٦ — الآية ١٤.

(٣) سورة المؤمنون — ٢٣ — الآية ٨٨.

(٤) لوحة ٢٦٣ ظ د.

(٥) سورة الحشر — ٥٩ — الآية ٢٣.

(٦) ز سقط.

ومنه ما^(١) كان راجعا إلى أفعاله كقوله تعالى: ﴿الْخَلْقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ فإن التمدح بذلك ما كان ثابتا في الأزل لحدوث أفعاله^(٢) وما كان حادثا يجوز زواله فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولا مصورا. والتمدح بقوله: ﴿وَهُوَ يُطَوِّمُ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ﴾ من هذا القبيل. ثم التمدح بنفي الإدراك من هذا القبيل فإنه هو الذي يخلق الرؤية في عين من يراه فيمدح بأنه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته، وهذا من باب الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الآخرة^(٣).

إلا أن هذا الجواب إنما يستقيم على أصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوز حدوث^(٤) أسباب التمدح لله تعالى.

فأما على أصل أصحابنا القائلين بأن التكوين غير المكون ويقولون بقدّم الفعل وحدوث المفعول وثبوت المدح له في الأزل ويجعلون هذا^(٥) الحرف من الدلائل المعتمد عليها في تلك المسألة وهو أنه تعالى تمدح بقوله: ﴿الْخَلْقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ ولو حدث له التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان فعله حاصلًا ليعود عليه به المنفعة، ولن يكون ذلك إلا بزوال النقص إذ لا شك أن كل ذات في حال لا يستحق مدحا إذ قوبلت به حالة استحقاقه المدح كان في تلك

(١) لوحة ١٢١ ظ ط.

(٢) ز أفعالنا.

(٣) راجع الكلام في التمدح - التمهيد للباقلاني ص ٢٦٧ - ٢٧٠ وانظر أيضا في غاية المرام للآمدي ص ١٧٧.

السيد الشريف في شرحه للمواقف: قوله تمدح الباري بأنه لا يرى فنقول: هذا مدعاهم فأين الدليل عليه؟ وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما فصل المدح بها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وإنما المدح فيه أي في عدم الرؤية للمتّنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.

راجع شرح المواقف ج ٣ ص ١١٤ - ١١٥.

(٤) لوحة ١٨٠ و ز.

(٥) لوحة ٢٦٤ و د.

الحال أنقص وفي هذه الحالة أكمل، وتجوز النقص على الله تعالى كفر فلا سبيل إلى التعويل على هذا الجواب على أصلنا.

وبعض أصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وإن كانوا يقولون بقدّم التكوين وهذا لجهلهم بحقائق مذاهبهم.

على أن هذا الكلام في غاية الفساد لأن الخصوم لا يسلمون للأشعرية أن هذا التمدح راجع إلى الفعل لأن التمدح لا يحصل بانتفاء الرؤية عند تخليفه ضد رؤيته في آلة البصر من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دب ودرج فإن كل شيء لم يخلق الله تعالى رؤيته في أعين الناس لم ير فلا يحصل له بهذا مدح بل الله تعالى تمدح بأن ذاته ذات لا تحتل الإدراك ولا يجوز ذلك عليه فكان هذا التمدح راجعا إلى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال.

وبعض أصحابنا قالوا: إن مورد الآية في غير محل النزاع لأن النزاع وقع في الرؤية والآية وردت بنفي الإدراك^(١) ونحن^(٢) كذا نقول: إن الإدراك منتفٍ ولا كلام فيه فنحن قائلون بموجب الآية فقالوا بأن^(٣) الإدراك هو الإحاطة واللاحق

(١) لوحة ٩٤ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٦٤ ظ د.

(٣) ممن قال من الأشاعرة بأن الإدراك منتفٍ — الغزالي فهو يقول بأن الإدراك هو المنتفٍ وليس النظر في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وذلك لأن الإدراك هو الإحاطة والشمول ولا يعقل من إنسان أن يحيط بذاته العلية كما أن الإحاطة تؤدي إلى التجسيم وذاته تعالى منزّه عن ذلك.

راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢. ويقول نفس المعنى الإمام ملا على القاري في شرحه للفقّه الأكبر لأبي حنيفة.

لا يلزم من الرؤية الإدراك والإحاطة فلا ينافي قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَأَى الْأَلَمَّانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ (١١) قَالَ كَلَّا ﴿فَلَمْ يَنْفِ مُوسَى الرَّؤْيَا وَإِنَّمَا نَفْيُ الْإِدْرَاقِ فَالْتَرَبُّعُ عَلَى يَدَيْهِ لَا يَدْرِكُ كَمَا يَعْلَمُ وَلَا يَحَاطُ بِهِ عِلْمُ.

راجع: شرح الفقّه الأكبر لملا على القاري ص ٧٦.

وهما منفيان عن الله تعالى بالإجماع فأما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية، فإذا لا تعارض بين هذه الآية وبين الدلائل المثبتة للرؤية لتوقف بينهما بالتخصيص والتعميم والإطلاق والتقييد بل هذه وردت بنفي غير ما وردت تلك^(١) بإثباته إذ الرؤية والإدراك غير أن — حكى الأشعري هذا الجواب في كتابه فرع نقض أوائل الأدلة على الكعبي عن جماعة من البصريين منهم عبد الرحمن بن أبي دؤية وزهير الأثري وأبو معاذ التومني وأبو المغيرة البصري، وإلى هذا الجواب ذهب أبو العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي — رحمه الله^(٢). ثم إنه — رحمه الله — حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالرؤية بهذه الآية لغاية حذاقته وتبحره في فنون المعارف فقال: إن الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء وحدوده ونهاياته كالإحاطة (فكان الإدراك فمن الرؤية نازلاً منزلة الإحاطة من)^(٣) العلم ثم بنفي الإحاطة لا ينتفي العلم^(٤).

وقال الله تعالى ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾^(٥) وقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(٦) مع أنه تعالى قال: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٧) فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به أو التجلي على ما مر في أول الكتاب. والإحاطة هي الوقف على^(٨) حدود المعلوم ونهايته فكان العلم بالله ثابتاً والإحاطة عنه^(٩) منفية، لاستحالة اتصافه بالحدود والأطراف والنهايات (فكذا الرؤية به)^(١٠)

(١) لوحة ١٨٠ طز — ز بذلك.

(٢) لوحة ١٢٢ و ط.

(٣) طز ما بين القوسين سقط.

(٤) راجع كلام الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٤٠ و، ظ.

(٥) سورة القرة — ٢ — الآية ٢٥٥.

(٦) سورة طه — ٢٠ — الآية ١١٠.

(٧) سورة محمد — ٤٧ — الآية ١٩.

(٨) لوحة ٢٦٥ و د.

(٩) جميع النسخ عنه والأحسن له.

(١٠) ز سقط.

متعلقة لما قام من الدليل، والوقوف بالرؤية على حدوده وأطرافه ونهاياته مستحيل، لاستحالة الحدود والأطراف والنهايات عليه^(١) فتحصل رؤيته تعالى ويستحيل الإدراك كما أن الظل في يوم الغيم يرى ولا يكون مدركا لاستحالة الوقوف على أطرافه ونهاياته، وفي يوم الشمس يرى ويدرك لأنه ينتهي بالشمس فيوقف على حده. ثم الآية خرجت مخرج امتداح ولا مدح في نفي الإدراك عنه مع كونه غير مرئي، لأن كل شيء لا يوقف على أطرافه ولا يدرك إلا بالرؤية، فإذا ما من شيء إلا وهو لا يدرك إذا لم ير فلم يكن الله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح، وإنما يحصل التمدح أن لو كان لا يدرك مع تحقق الرؤية فيه ولا يحاط مع تعلق العلم به فيكون ذلك إخبارا عن استحالة اتصافه بالحدود والنهايات التي^(٢) هي من أمارات الحدوث وسمات النقص، فكان ذلك وصفا لذاته بالعظمة والكبرياء والتعالى عن سمات النقص وصفات الخلق، وإنما يكون هذا وصفا بما بينا أن لو كان الإدراك منتفيا مع تحقيق الرؤية فأما مع انعدامها فالإدراك منعدم لا لتبري الذات عن الحدود^(٣) والنهايات والأطراف التي هي من أمارات الحدث بل لفقد سبب الوقوف عليها، فحينئذ لا يحصل به تمدح، والآية وردت مورد التمدح ولا تمدح ينفي الإدراك إلا وأن تكون الرؤية ثابتة، فدللت الآية من هذا الوجه على أنه تعالى مرئي. يحقق هذا أن لا تمدح بانتفاء الرؤية عن الذات لأن أكثر الأعراض عندهم لا ترى ولا تمدح لها بذلك، فدل أنه ما^(٤) تمدح بانتفاء الرؤية، إذ لا تمدح (بذلك وإنما تمدح)^(٥) بانتفاء الحدود والنهايات التي هي من أمارات الحدوث، وهذا لأن انتفاء أمارات الحدوث دليل على قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال فصار في الحقيقة تمدا^(٦) بذلك.

(١) ز ما بين القوسين مكرر.

(٢) لوحة ١٨١ و ز.

(٣) لوحة ٢٦٥ ظ د.

(٤) ز سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ٩٥ و ب.

فإن قيل: هذا^(١) إنما يستقيم على أصل من يعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات، فأما من اعتمد منكم على الوجود وجوز رؤية الأعراض، فلا يستقيم هذا الكلام على أصله فإن العرض يرى ولا يدرك فلا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض، على أن أصل أولئك^(٢) أيضا لا يستقيم لأن عندهم إن لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئي ولا حدود ولا نهايات فلا يقع به الإحاطة عند الرؤية ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.

قلنا^(٣): لا شك^(٤) أن الآية خرجت مخرج التمدح وإثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدث لأن ابتداء الآية وانتهاءها كذلك^(٥). وقد مر أن بانتفاء سمات النقص ودلالات الحدوث يثبت القدم لانعدام الواسطة، ومن شرط القدم الكمال، فإذا ثبت أن الآية خرجت مخرج التمدح ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية إذ ليس فيه معنى يوجب ثبوت الحدوث بل فيه نفي الوجود لما مر أنها تتعلق بالوجود وأيد ذلك بالدليل القاطع فلا وجه لصرف الآية إلى الرؤية. مع أننا بينا أن الإدراك معنى وراء الرؤية، والآية^(٦) وردت بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية. ولا تمدح أيضا بانتفاء الإدراك عند انعدام الرؤية التي هي سبب الإدراك إذ لا يثبت به كمال ولا ينتفي به نقص وحصول التمدح مقتصر على أحد هذين الوجهين^(٧). لا محالة. فأما انتفاء الإدراك مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفي التنافي ولا شك أنه من أسباب المدح على ما قررنا.

بقي أن بعض المحدثات وهي الأعراض كانت هذه الأمانة وهي التناهي منتفية عنه، وعرف حدوثه بدلائل وأمارات أخرى سوى هذه الأمانة، فلم يكن نفي

(١) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.

(٢) الإشارة تعود إلى من لا يعلق الرؤية بالقائم بالذات.

(٣) ط سقط.

(٤) لوحة ١٢٢ ط. ط.

(٥) لوحة ٢٦٦ و. د.

(٦) لوحة ١٨١ ط. ز.

(٧) أي النفي والإثبات.

هذه الأمانة في حق الأعراض زيادة مدح لثبوت حدوثها بدلائل أخرى، فأما انتقائها عن الله تعالى فيوجب تمدحاً، لأنه تعالى لا يوصف بشيء آخر سواها من أمارات الحدوث بل في ابتداء الآية وانتهائها ما يوجب نفي جميع أمارات الحدوث. وتبين كمال^(١) قدرته بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿يَبْدَأُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) ونفي الشريك. إذ في ثبوته عجز وغناه عن غيره ينفي صاحبة ونفي تجزئه ينفي الولد، ونفي الجهل وإثبات العلم بقوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٤) وقوله: ﴿وَمُؤَيِّدُ شَيْءٍ عَالِمٌ﴾^(٥) ثم أثبت الألوهية لنفسه والإله من يستحق العبادة والمحدث لا يستحقها وكذا بتسمية نفسه خالقاً أخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه، إذ الخالق هو المنفرد بفعله حيث لا يحتاج في تحصيله إلى غيره، والاستغناء من شرائط القدم والكمال، فجاء من هذا أن بعض ما تمدح به من الآيات يدل على انتفاء جميع أمارات الحدوث كقوله تعالى: ﴿يَبْدَأُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٦) وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٧) وقوله: ﴿وَمَوْعِدٌ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(٨) وبعضه يدل على انتفاء أمانة مخصوصة كنفي الولد فإنه يدل على نفي التجزئ ونفي صاحبة فإنه يدل على نفي الوحشة. والحاجة إلى الاستثناء وقضاء الشهوة. وإثبات العلم بقوله تعالى: ﴿وَمُؤَيِّدُ شَيْءٍ عَالِمٌ﴾^(٩) وبقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١٠) وكذا قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لا بد من أن يكون فيه إثبات مدح.

(١) لوحة ٢٦٦ ظ د.

(٢) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٦٢.

(٣) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠١.

(٤) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠٣.

(٥) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠١.

(٦) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠١.

(٧) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠٢.

(٨) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠٢.

(٩) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠١.

وقد بينا أنه يثبت إما بإثبات صفات^(١) الكمال. وإما بنفي سمات النقص، وفي الجملة على الرؤية لا^(٢) يحصل لا هذا ولا ذاك مع أن الإدراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لا يحصل لما بينا، فأما بنفيه مع ثبوت الرؤية فيحصل التمدح بنفي الحدود والأطراف التي هي من أمارات الحدوث، ونفي أمارات الحدوث من دلائل الكمال إذا لم يقتزن بالمنفي عنه دليل آخر من الدلائل، وفي الأعراض اقترنت بها دلائل وأمارات أخر، وكذا الكلام في الجوهر، على أن الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يرد^(٣) هذا الإشكال، والله الموفق.

هذا الذي بينا هو الكلام في إثبات^(٤) رؤية ذاته.

[هل صفاته تعالى جائزة الرؤية]:

فأما صفاته تعالى فلم يرد دليل سمعي برؤيتها، فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ فعلى^(٥) قول قدمائنا القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بما ليس بقائم بالذات لم تكن صفات الله تعالى جائزة الرؤية. وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية بكل موجود فهي جائزة الرؤية.

[حاصل المسألة]:

والحاصل في المسألة أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الأجناس، ولا وصف يجمعها يمكن تعلقها به إلا الوجود علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل وعديناها إلى الغائب بتعدي^(٦) الوجود، ودلتنا رؤية الباري جل وعلا إيانا على أن ما اقترنت بالرؤية في الشاهد من المباينة والمقابلة واتصال الشعاع وغير^(٧)

(١) لوحة ١٨٢ و ز.

(٢) لوحة ٢٦٧ و د.

(٣) لوحة ١٢٣ و ط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٩٥ ظ ب.

(٦) ز يتعلق.

(٧) لوحة ٢٦٧ ظ د.

ذلك أوصاف وجود، وليست بالقرائن اللازمة لها لتحقيقها بدونها، فاتبعنا هذه الدلائل وإن لم يقع في أوهامنا رؤية إلا بهذه القرائن لما أن المعول على الدليل دون الوهم^(١). وخصوصونا أعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية أصلاً وتمسكوا بما وجدوا من القرائن الاتفاقية، وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل العقلية، وفتحوا على المعطلة — في نفهم الصانع لما لا يتصور في أوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك — أوسع باب ولقنوههم أوضح شبهة، وسدوا على أنفسهم طريق إثبات^(٢) الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكر^(٣) يحيط به. وإن قامت الأدلة على ثبوته إذ لم ينقادوا في هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية (وجعلوا ما خرج عن أوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل وجوده، وإن قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية)^(٤).

والحمد لله الذي هدانا لدينه، وفتح علينا طريق التمييز بين الحجب والشبه والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام، وللحق أعلام وللخلق قادة، ولأهل الملة سادة. وإذا فرغنا من إثبات الرؤية التي هي من أحكام وجود الصانع، أو قيامه بذاته، فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته^(٥) جل جلاله^(٦).

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٨٢ ظ ز.

(٣) ز والفكرة.

(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز — ورأفته ورحمته إن شاء الله — زائدة.

(٦) راجع التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١١ ظ ولوحة ١٢ و ظ وكتاب في العقائد للماتريدي لوحة ٤ مخطوط تيمور ١٤٧، وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٣٨ — ٤٣، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٣٢ — ٢٧٧، إشارات المرام للبياضى ص ٢٠١ — ٢١١، اللمع للأشعري ص ٦١ — ٦٨، التمهيد للباقلاني ٢٦٦ — ٢٧٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٧ — ٣٢، الموافق للإيجي ص ٢٩٩ — ٣١١ وشرح الموافق للسيد الشريف ج ٣ ص ٩٤ — ١١٦ وأصول الدين للبغدادى ص ٩٧ — ١٠٢، شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٨٨ ت ٩٣ ومن أراد معرفة آراء المعتزلة في الرؤية بالتفصيل فليقرأ الجزء الرابع من المقنى للقاضي عبد الجبار تحقيق مصطفى حلمي وأبي الوفا التفتازاني ط المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني

نُبْصَةُ الْإِسْلَامِ

فِي أَصُولِ الدِّينِ

لِلإِمَامِ أَبِي الْمَعِينِ مَيْمُونِ النِّسْبِيِّ الْمَاتَرِي

المتوفى سنة ٥٠٨ هجيرة / ١١١٤ م

مكتبة الشيخ النبوي الشريف

رقم الكتاب ١١٦٢٢٩

تاريخ السجل ٥١٢٢٧ / ٥ / ٤

تحقيق وتعليق

الأستاذ الدكتور / محمد الأنور حامد عيسى

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف

كلية أصول الدين - القاهرة

الطبعة الأولى ٢٠١١ م

الجزء الثاني

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

الجزيرة للنشر والتوزيع

عالم

٩ ديب الأنارك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٨٤٧-٢٥١٢

الجزء الثاني

الباب الثالث

الفصل الأول

١ - [الكلام^(١) في إثبات النبوة والرسالة]:

ثم إذا ثبت أن الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من أفعاله عن الحكمة إلى السفه، ولا يخلو^(٢) في شيء مما يأتي ويذر عن الوصف له بالإصابة. فبعد انعقاد الإجماع من القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة، اختلفوا في أفعال متعينة. أن الله تعالى هل يجوز أن يفعلها، وهل هي في أنفسها حكمة أم هي سفه. فمن ذلك إرسال الله تعالى واحداً قد اصطفاه من خليفته إلى عباده ليبين لهم ما يحتاجون إليه من مصالح الدارين.

اختلفوا في جوازه^(٣) وكونه حكمة. فقال أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر: أنه حكمة وصواب، وقد أرسل الله تعالى إلى الخلق رسلاً مبشرين ومنذرين. وأيدهم بالحجج والدلائل.

[الذين يقولون لا حاجة للرسالة]:

وقالت طوائف من الناس بامتناعه^(٤) في نفسه، واختلفوا في علة الامتناع

(١) لوحة ٢٦٨ ود.

(٢) ط ه ز لا يخفى.

(٣) أي جواز إرسال الرسل.

(٤) ويمكن حصر منكري الرسالة في سبع طوائف:

الأولى: أحالها وحكم باستحالتها لذاتها.

الثانية: جوزها ولكن قال: لا تخلو البعثة عن التكليف بأوامر ونواهي والتكليف ممتنع فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها.

الثالثة: من جوز التكليف وقال: في العقل كفاية في معرفة التكليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها.

الرابعة: من قال بامتناع المعجزة لأن خرق العادة محال عقلاً ولا تتصور النبوة دونها.

الخامسة: من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة.

السادسة: من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه، ومنع إمكان العلم بها للغائبين عنها فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم أصلاً بل الظن، وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية.

والطائفة السابعة: تعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن تمنع وقوع الإرسال. راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ١٨٣.

فذهبت طائفة إلى أنه لو ثبت لتضمن سفها، إذ^(١) فيه أمر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الأمر والنهي والتحريم، إذ الأمر بما لا نفع في تحصيله للأمر، والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه، وتحريم ما لا حاجة فيه للمحرم بخل، والله تعالى يجل عن السفه والبخل. وإلى هذا يذهب طائفة^(٢) من الناس يسمون الخلعاء الواحد منهم الخليع، وهو الذي خلع عذاره عن ربة الطاعة وأعرض عما يدعوه^(٣) إليه عقله ويزجره عنه وانهمك في شرارته وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الأماراة بالسوء في جميع ما يميلان إليه. وعند انكشاف القناع عن مكنون ضمائر كثير من المستتر بالتصوف، وارتفاع الخفاء^(٤) عن مستور سرائرهم يعلم أنه من هذه الفرقة وهم القائلون بالإباحة طهر الله بلاد الإسلام عنهم وعصم الضعفة من عوام المسلمين عن أنواع مكائدهم وغوائلهم، وصانهم^(٥) عن الوقوع في المبتوث من مصائدهم وحبائلهم^(٦).

[قول البراهمة: العقل يغني عن الرسول]:

وذهبت طائفة إلى أن الله تعالى على عباده أوامر ونواهي وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح، والمحاسن مأمور بها والقبائح مزجور عنها. غير أن الله تعالى أودع في عقول البشر العلم بجميع المحاسن وجبلها على الميل إليها، والمعرفة بجميع القبائح وطبعها على النفور عنها، فكانوا مبتلين مكلفين بعقولهم،

(١) لوحة ١٢٣ ظ ط.

(٢) لوحة ١٨٣ و ز.

(٣) لوحة ٢٦٨ ط د.

(٤) ز الخلعاء.

(٥) لوحة ٩٦ و ب.

(٦) يذكر السيد الشريف في شرحه للمواقف رأي هؤلاء بالتفصيل ويقول في النهاية: إن بعض الصوفية من أهل الإباحة يقولون: إن التكليف بالأفعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكير في معرفة الله تعالى. وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الأفعال، ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الغائب وهو النظر فيما ذكر تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً.

مأمورين منهيين بها وبالتكليف لهم كفاية، وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون إليه من المصالح، وقعت لهم الغنية عن الرسالة، فلو أرسل الله إليهم رسولاً وحالتهم هذه، أعني الاستغناء عن الرسل، لفعل ما لا جدوى ولا عاقبة تتعلق به حميده، وما هذا وصفه فهو سفه والله تعالى يجل عن ذلك. وربما يقررون هذا فيقولون بأن الرسالة إما وردت موافقة لما في العقل^(١)، أو مخالفة له. فإن كانت مخالفة فهي باطلة لأن العقل حجة الله وحججه لا تتناقض. وإن كانت موافقة للعقل فبالعقل عنها غنية فتكون خالية عن الجدوى فيكون عبثاً مع أن إرسال الرسل إلى من يعلم الرسل أنه لا يجيبه إلى ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب ويمد يده إليه بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة داخل في حد السفه. ولأنه^(٢) لو أرسل رسولاً^(٣) فقد فضله على غيره من جنسه، وتفضيل الشيء على ما يجانسه ويساويه في الخلقة ليس بحكمة. وهذه الطائفة هم المعروفون بالبراهمة^(٤) وهم قوم ينتسبون إلى الحكمة في الهند^(٥).

[رأي الطبيعيين في الرسالة]:

وذهبت طوائف من الناس إلى أن لا امتناع في ذاته ولا استحالة في نفسه لما فيه من تأييد العقول فيما تحتاج إلى معرفته وتسهيل لطريق وقوفها على ما بها إلى

(١) لوحة ٢٦٩ ود.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ١٨٣ ط ز.

(٤) راجع قول البراهمة - أصول الدين للبغدادي ص ١٥٤-١٥٦. وليست النسبة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام وإنما النسبة إلى رجل منهم يسمى براهيم وهم ينفون النبوات أصلاً ويقولون استحالة ذلك في العقول:

راجع: الفصل لابن حزم ج ١ ص ٦٩ والملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٥٠.

(٥) يقول السيد الشريف: إنهم البراهمة والصائبة والتناسخية غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوة إبراهيم، ومن الصائبة من قال بنبوة شيث وإدريس. راجع شرح المواقف ج ٣ ص ١٨٥ والتمهيد للباقلاني ص ١٠٤. ويقول البغدادي في أصول الدين ص ١٥٤-١٥٥: إن البراهمة جحدوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة المعقول والخواطر... وعما أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين: أحدهما من قبل الله ينبهه على ما يوجب عقله، والآخر من جهة الشيطان يدعوه إلى معصية الخاطر الأول.

الوقوف عليه حاجة. غير أن الامتناع جاء من ناحية أخرى، واختلف هؤلاء فيما بينهم، فمنهم من زعم أن الامتناع ثبت لما أن لا فائدة فيه إلا بعد ثبوته، ولا طريق للوصول إليه والوقوف على ثبوته، لما أن دعوى المتنبئ تعارض دعوى النبي. ولا يمكن الفصل بينهما إلا بالدليل ولا دليل على ذلك، لأن ما اقترن به من الدليل إما أن كان خارجاً على العادة المستمرة وعلى ما عليه أمور الطبائع، وإما أن كان خارجاً عن ذلك؛ فإن كان خارجاً^(١) على العادة^(٢) الجارية والطبيعة الثابتة فلا يعجز المتنبئ عن الإتيان بمثله. وإن كان خارجاً عن ذلك فهو محال إذ تغيير الطبائع وخروجها عما هي عليه أمر ممتنع والقول به محال. وإلى هذا يذهب الطبيعيون وينكرون جميع ما ثبت بالتواتر من الأمور الخارجة عن المعتاد والأمر الطبيعي من نحو قلب العصا حية، وانفجار الماء من الصخر، وقلق البحر، وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى، وكلام الناقة، والشاه المسمومة، ونبع الماء من بين الأصابع وأشباه ذلك.

وإذا كان الأمر كذلك فلو أرسل الله تعالى رسولاً، وليس في مقدوره إقامة الدليل على صدقه فلا فائدة فيه بدون ثبوت رسالته، ولا وجه إلى إثباته إذ لا وجه إلى إقامة الدليل عليه، لكان ذلك الإرسال خالياً عن العاقبة الحميدة متعرياً عن النفع والجدوى، وهو سفيه والله تعالى يجلب عن الوصف به.

وزعم بعض هؤلاء أن خروج الأمر عن المعتاد وقلب العادة والطبيعة في مقدور الله تعالى، إلا أن ذلك أيضاً مقدور السحرة والمشعوذة فيقع بذلك تعارض بحيث لا ترجيح لأحد الأمرين على الآخر^(٣)، وقد مر أن إرسال الرسول والحالة هذه خال عن العاقبة الحميدة متعرياً عن الجدوى.

(١) لوحة ١٢٤ و ط - ط، ز عن.

(٢) لوحة ٢٦٩ ظ د - د على مكرر.

(٣) لوحة ١٨٤ و ز.

وزعم بعضهم أن نوع ما أتى به^(١) النبي عن الدليل مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد وفي بابيه تدرب واعتياد، وهؤلاء الذين ادعى مدعى الرسالة رسالته فيهم لعلهم لم يكن لهم في ذلك اعتياد، ولم يمتحن مدعى الرسالة قوى جميع البشر، ولعله لو امتحن لوجد من يقدر على مثله ويعارضه في صنعه، ومع تمكن هذا النوع من الإمكان لم يحصل العلم بصدقه ولا المعرفة بصحة رسالته، إذ لا علم مع احتمال البطلان.

ومن المنكرين للرسالة من زعم أن لا خلل في جانب الإمكان^(٢) بل هي ممكنة جائزة في الحكمة إلا أن جميع ما ادعاها وأتى بالدلالة عليها كان دعواه ممتنعاً محالاً، ونقض العادة مما لا يدل على صحة المحال، فكان^(٣) نقض العادة وقلب الطبيعة جاريًا مجرى الشبه دون الحجج إذ لا حجة تقوم على تصحيح المحال، ولهذا جوزتم ظهور الناقض للمادة على يدي المتأله مع امتناع دعواه وزعمتم أن ذلك من باب الشبه دون الحجج لما أنه لا تصحيح للمحال بالحجة فكذا هذا، قالوا: ودليل كون دعواهم ممتنعاً أنهم أتوا بأشياء خارجة عن الحكمة داخلية في حيز السفه من نحو إيجاب غسل الوجه واليدين والرجلين والمسح على الرأس عند خروج الحدث من محل مخصوص، مع الإعفاء عن غسل محل خروج النجاسة، ورمى^(٤) الحجر لا إلى أحد في الحج، والعدو بين الأماكن، وهز الكتفين وتحريك الأعضاء من غير حضور أحد يراه الفاعل، واستلام حجر أصم لا ينفع ولا يضر وغير ذلك من المطاعن لهم، أعرضنا عن ذكرها لشهرتها^(٥).

هذا هو بيان لفرق المنكرين للرسالة مع إقرارهم بثبوت الصانع.

(١) لوحة ٢٧٠ ود.

(٢) لوحة ٩٦ ظ ب وتوجد في لوحة ٧٧ ظ ب حسب ما أشرنا من الارتباك في ترتيب اللوحات المصورة.

(٣) ز فأن.

(٤) لوحة ٢٧٠ ظ د.

(٥) راجع القول باستحالة بعث الرسل في الإرشاد للجويني ص ٣٠٢ - ٣٠٧ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٦٣ - ٥٦٧ وللاستزادة من هذه الشبه يراجع كتاب المغني للقاضي عبد الجبار ج ١٥ ص ١٠٩ - ١٤٦ والتمهيد للباقلاني ص ١٠٤ - ١٣١.

[من أنكر الصانع فهو منكر للرسالة]:

فأما من أنكر الصانع فلا شك أنه منكر للرسالة إذ القول بالرسول ولا مرسل محالاً. إلا أن الكلام معهم يقع في إثبات الصانع. وكذا من أنكر الرسالة من السمنية^(١) والبراهمة^(٢) لما أن الخبر ليس من أسباب المصارف فلا يفيد^(٣) خبر الرسول معنى فلا فائدة في إرساله.

لا نتكلم معه في هذه المسألة ابتداء بل نتكلم في إثبات كون^(٤) الخبر سبباً من أسباب المعارف، وقد مر في أول الكتاب ما يقع به الفنية^(٥) بحمد الله تعالى. وقبل أن نجيء إلى إقامة الدلالة على صحة الرسالة، لا بد أن نتكلم في تحديد الرسالة لتعلم في نفسها ثم نقيم الدلالة على ثبوتها فنقول:

[معنى الرسالة والرسول]:

أما الرسالة في اللغة فهي تحميل جملة من الكلام إلى المقصود بالدلالة، ولا شك في صحة هذا الحد إذ كل رسالة فيما بين الخلق فهي داخلة في جملة هذا الحد. وأما الرسالة التي اختلفنا في ثبوتها، فقد قيل في حدها أنها هي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عنهم فيما^(٦) قصرت عنه عقولهم من مصالح داريهم.

ولا خفاء على من كان عارفاً بشرائط صحة الحد لصحته عنده، وبعد حصول المعرفة بحدها يجب صرف العناية إلى إثبات إمكانها.

(١) سبق التعريف بهم.

(٢) سبق التعريف بهم.

(٣) لوحة ١٨٤ ظ ز.

(٤) لوحة ١٢٤ ظ ط.

(٥) ذكر النسفي أن أسباب المعارف ثلاثة الحواس: السليمة والعقل والخبر الصادق، وبين أن البراهمة والسمنية ينكرون كون الخبر من أسباب المعارف.

راجع: فصل أسباب المعارف في أول التبصرة.

(٦) لوحة ٢٧١ د.

فنتكلم في إثبات إمكانها أولاً. ثم نتكلم في الاختلاف في وجوبها بين المتكلمين. ثم نتكلم في إقامة الدلالة على ثبوتها، ونأتي في كل فصل بما يوجب صحته من الدلائل - إن شاء الله تعالى.

[الرسالة ممكنة]:

أما الكلام في الإمكان فنقول: إن خصماءنا في باب الرسالة هم المقرون بالصانع الحكيم الواحد الفرد الذي لا يشركه أحد في ألوهيته، ولا يخرج شيء من المحدثات عن ملكه وقهره، وأنه هو المالك وما سواه مملوك، وهو الرب وما عداه مربوب. فأما من خالفنا في شيء من هذه الفصول فأنكر حدوث العالم أو ثبوت الصانع أو وحدانيته فلا كلام معه في فصل الرسالة، بل الواجب إثبات ذلك عليه بالدلائل^(١) على ما بينا. وإذا كان الأمر كذلك وكان الاعتراف من خصمائنا بذلك كله سابقاً نقول: إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر والإطلاق والمنع ممن له الملك في مملكته ليس مما تأباه العقول ولا مما تدفعه الدلائل، إذ لكل مالك ولاية التصرف في مملوكه بقدر ما له من الملك فيه، والله تعالى في كل جزء من أجزاء العالم وشخص من أشخاص بني آدم ملك التخليق، إذ هو الموجد له عن العدم المخترع له لا عن أصل، فكان^(٢) له أن يتصرف في كل من ذلك بأي وجه^(٣) شاء من وجوه التصرف منعاً كان أو إطلاقاً، حظراً كان أو إيجاباً، ثم يعلمهم ذلك بأي طريق شاء، إن شاء بتخليقه العلم بذلك التكليف، وإن شاء بإرسال رسول يوحى إليه ذلك، ويأمره بالتبليغ إلى العقلاء المميزين من عباده، كان ذلك الرسول من^(٤) جنس المرسل إليهم أو من خلاف جنسهم، ولا يستحيل ذلك منه إذ هو المتصرف في ملكه وملكه، وما هذا سبيله فلا استحالة في نفسه، فلو استحال لاستحال لمعنى يقترن به

(١) أحسب أن النسفي يرى أن نناقش منكري النبوة بالاستدلال أولاً على وجود الصانع فإذا أقر كان الحديث بعد ذلك عن الرسالة والرسول وإذا لم يقر فلا حاجة بنا للحديث معه لأن الواجب أولاً هو الإيمان بوجود الصانع الحكيم.

(٢) لوحة ١٨٥ و ز.

(٣) لوحة ٢٧١ ظ د.

(٤) لوحة ٩٧ و ب.

لا لنفسه، وهذا مما لا شك فيه لمن عقل وأنصف من نفسه. والذي يؤيد هذا أن الجبلية البشرية مهياة لقبول الحكم والعلوم معدة للزيادة وبلوغ درجة الكمال فيها عند إفادة الحكيم المرشد إياها، إذ هي ليست ممن لا يجوز عليه الجهل بالأشياء، ولا مما يمتنع عليه قبول العلوم والحكم مع تفنن أقسامها وتكثر أعدادها. ثم لا شك أن صانع العالم حكيم لا يسهفه، عليم لا يجهل، ومن هذا وصفه، فليس بمتنع منه إمداد^(١) المجهول على النقيصة^(٢) بما يوجب زوالها عنه ويورث له الكمال وبلوغ الدرجة العالية في العلم والحكمة، بل هو من الممكن الذي جرت به العادة من الموسومين بالحكمة المشهورين بالتحلي بالعلوم إذ لم يخل^(٣) عصر من الأعصار ممن يقوم من العلماء لإفادة ما سعد به من العلم المحتاجين إليه العارين عنه ليبلغوا ببركته الكمال وتتدفع عنهم نقيصة الجهل بذلك.

فإنه تعالى مع كمال حكمته ورحمته^(٤) على عبادة أولى أن لا يمتنع منه ذلك^(٥).

[الرد على شبه الخصوم]:

وأما ما زعموا: أن ورود التكليف منه سفه لما فيه من أمر بما لا منفعة فيه للأمر، ونهي عما لا مضرة في وجوده للناهي وهذا سفه.

(١) ز آمرًا.

(٢) ز اليقظة.

(٣) لوحة ١٢٥ و ط.

(٤) لوحة ٢٧٢ و د.

(٥) ومما يدل على صحة إرسال الله تعالى الرسل وجوازه هو أنه إذا لم يكن في إرسالهم إفساد للتكليف ولا إبطال للمنحة ولا إيجاب قلب بعض الأدلة ولا إخراج للقديم عن قدمه ولا قلب لبعض الحقائق ولا إلحاق نقيصة بالمرسل جل ذكره وكان في الرسالة تعريض الخلق من المكلفين لنواب جزيل ونفع عظيم صح ذلك في حكمته وكان عدلاً فعله سبحانه.. ثم إن اليهود والنصارى والمسلمين قد أطبقوا على نقل أعلام موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، وأن الكذب يستحيل جوازه على مثلهم من ناحية التراسل والتكاتب والمواطأة على ذلك، لأن تمام ذلك وانتظامه من مثلهم محال متعذر في العادة. راجع التمهيد للباقلاني ص ١٢٩-١٣٠.

قيل لهم: لم قلتم: إن هذا سفيه؟ فإن قالوا: هذا في الشاهد سفيه فكذا يكون في الغائب سفيهاً.

قيل: أكل ما كان في الشاهد من فاعل سفيهاً، كان في الغائب سفيهاً؟ وكذا ما كان من فاعل سفيهاً أكان من غيره سفيهاً؟ فإن قالوا: لا: أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: نعم، طولبوا بالدليل.

ثم قيل لهم: أليس أن في الشاهد من فعل فعلاً لا منفعة له فيه فهو سفيه، والله تعالى أنشأ العالم وخلق لا لمنفعة إذ يستحيل عليه^(١) الانتفاع لما هو دليل الحاجة وهي نقيصة والنقيصة من أمارات الحدث، ومع ذلك لم يكن سفيهاً، دل أن التسوية بين الشاهد والغائب غير ثابتة. فإن قالوا: في الشاهد إنما يكون الفاعل لا لمنفعة نفسه سفيهاً إذ كان غيره لا ينتفع أيضاً به، فأما إذا كان ينتفع به غيره فليس بسفيه والله تعالى فعل ما فعل لينتفع به غيره، وهذا ليس بسفيه في الشاهد فلم يكن في الغائب سفيهاً. قيل: إن الله تعالى خلق أشياء لا ينتفع بها أحد البتة كالأجزاء الداخلة في تخوم الأرض والجال الشاهقة، فإن أحداً من الخلائق لا يطلع على تلك الأجزاء ولا يشاهدها لاستحالة دخول شيء من الأشياء في الأجسام المصمتة ليعاين أجزائها ومع ذلك^(٢) لم يكن الله تعالى بذلك سفيهاً. ومن فعل ما لا ينتفع هو به ولا غيره في الشاهد سفيه، فلما اختلف الحال بين الشاهد والغائب في الفصل يفرق أيضاً في الأمر والنهي^(٣). ثم نقول: دعواكم أن في الشاهد من يفعل فعلاً لا ينتفع هو به لم يكن سفيهاً، إذ كان ينتفع به غيره. قلنا: ليس كذلك بل يعد سفيهاً. فلم قلتم ذلك. فإن قالوا: من أطمع جائعاً أو كسا عارياً لا يعد سفيهاً وإن كان لا ينتفع هو به، لما أن غيره ينتفع به وهو

(١) لوحة ١٨٥ ط.ز.

(٢) لوحة ٢٧٢ ط.د.

(٣) الكلام في الأجسام المصمتة لا داعي لترديده في قرننا العشرين فإن العلم بقدرة الله استطاع أن يكشف الكثير من المجاهل وما زال بتوجيه الله في وسعه الأكثر.

الجائع العاري، وكذا من بنى في مفازة من المفاوز رباطاً لا يعد سفيهاً، وإن كان من قصده أن لا يسكن هو لما أن غيره من المحتاجين ينتفعون به.

قيل: إنما لم يعد هذا سفيهاً لا لمكان انتفاع غيره بل لمكان انتفاع نفسه فإنه ينال به الثناء الحسن في الدنيا والثواب الموعود في الآخرة، حتى إنه لو بنى مع علمه أن أحداً من الناس لا يعلم أنه هو الباني فلا يحصل له الثناء، وأخبره نبي من الأنبياء أنه لا ينال الثواب بذلك، ثم بنى مع هذا وأنفق فيه الأموال مع علمه أنه لا حمد له ولا أجر بذلك فإنه يعد سفيهاً، وإن كان يعلم أن غيره ينتفع به. والله تعالى مع أنه لا ينتفع بفعله لما مر من استحالة الانتفاع عليه لا يكون سفيهاً، فدل أن اعتبار الغائب في هذا بالشاهد فاسد. فكذا في الأمر والنهي والتكليف.

ثم نقول^(١): أليس أن من أمر غيره بفعل ينتفع به المأمور أو نهاه عن فعل يندفع^(٢) الضرر عن المنهي بأن نهى أعمى عن سلوك طريق فيه بئر لئلا يقع^(٣) فيه، أو دخول بيت فيه أسد ضار، أو حية عظيمة لئلا يفترسه الأسد وتتهشه الحية لم يكن سفيهاً، فلا بد من بلى لما أنه لو أجاب بغيره لنادى على نفسه بالعناد والمكابرة.

ف قيل له: ما أنكرت أن^(٤) أمر الله تعالى بما فيه للعباد منفعة ونهيه عما لهم فيه مضرة (حكمة وليس بسفه وإن كان لا ينتفع هو به ولا تنتفي^(٥) عنه المضرة)^(٦) وبهذا يبطل أصلكم الذي أصلتموه وتهدم قاعدتكم التي بنيتم عليها.

ثم نقول: إن من يذهب إلى أن إرسال الرسل في حيز الممكنات ولا يترقى عن ذلك إلى القول بكونها واجبة الوجود لا محالة، لا نسلم لكم أن فعلاً ما يكون

(١) لوحة ١٨٦ و ز.

(٢) لوحة ٩٧ ظ ب.

(٣) لوحة ٢٧٣ و د.

(٤) ١٢٥ ظ ط.

(٥) ط، ز ولا تندفع.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

سفهاً ما لم يكن منهياً عنه من قبل من له ولاية الأمر والنهي، وكل تصرف أو فعل في الشاهد ما كان سفهاً إلا لكونه منهياً عنه، وما كان فاعله سفهاً إلا لارتكابه نهياً خالفه، ولا نهى لأحد على الله تعالى لما يستحيل دخوله تحت نهى غيره، إذ لا ولاية لغيره عليه ولا قدرة، فلا يتصور كون فعله سفهاً، فكل من أمر غيره بما لا منفعة له فيه أو نهى عما لا مضرة له فيه أو أرسل رسولاً إلى من يكذب رسوله أو يقصده بمكروه أو فعل فعلاً لا منفعة له فيه كان سفهاً، لأن صانعه نهاه عن هذه الأفعال فكان سبب كون الفعل سفهاً هذا هو، ويستحيل تعديته إلى الغائب فلم يكن فعلاً ما من الصانع سفهاً فلم يستقم منكم هذا الكلام.

وما تعلق به الفرق الآخر من امتناع التفرقة بين النبي والمنتبئ لامتناع^(١) تغيير الطباع، أو لإمكان المعارضة وغير ذلك^(٢)، كل ذلك موجب عجز الباري جل وعلا عن التفرقة بين الصادق والكاذب، وقد ثبت بالدلائل الواضحة أن صانع العالم جل وعلا كامل القدرة يستحيل عليه العجز فكان قادراً على ذلك ضرورة كمال قدرته ونفاذ مشيئته.

وظهر بهذا أن إرسال الرسل ليس بمستحيل في نفسه ولا سفه في ذاته وهو في حيز الممكنات، وكل ممكن يثبت عند قيام الدليل، وقد قام على ما^(٣) نبين على هذه الطريقة فنتكلم الآن في أن لا وقوف على الحكمة والسفه والحسن والقبح إلا

(١) لوحة ٢٧٣ ط د.

(٢) إن سأل سائل فقال: إنما يتم جميع ما ذكرتموه في المعجزات متى بينتم أنه لا سبيل إلى الوصول إليها بحيل المحتالين، فأما إذا قيل إنها واقعة ممن ظهرت على يده كوقوع الجبل من المحتالين فمن أين أنها أدلة؟ وكيف يصح لكم ذلك؟ وقد رأيت الحيل تظهر على وجه يختص بها قوم على قوم، كما يفعله المشعوذ والممّخرق.. وذلك مثل ما يفعله المحتال من جر الثقل بالقر ومثل الآثار المعمولة بالطلسم، فما الأمان أن تكون المعجزات جارية هذا المجرى لكنها أبعد عن الأفهام؟.. ثم يجوز أن من ظهرت عليه معجزة اختص بلطيفة أو طبيعة أو ضرب من المعرفة والقدرة والآلة فتمكن من ذلك.

راجع المغني لعبد الجبار ج ١٥ ص ٢٦١.

(٣) لوحة ١٨٦ ط ز.

بالسمع وتخرج العقول من أن تكون آله للاطلاع على ما ذهب إليه جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي.

[هل الرسالة من قبل الممكنات في العقل أم من جملة الواجبات]:

ثم إن متكلمي أهل الإسلام اختلفوا فيما بينهم أن الرسالة من قبل الممكنات في العقل، أم^(١) هي من جملة الواجبات؟

فذهب جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي إلى أنها من جملة الممكنات، وذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحسن والقبيح ووجوب شكر المنعم إلى القول بوجوبها، ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود، ويقولون: إن الوجوب في الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تأكد لوجود المذكور^(٢)، كما أن الامتناع لفظة يعبر بها عن تأكد لا وجوده، وهما في الحقيقة متقابلان تقابل الأضداد، وإنما يقولون: إنها متأكدة الوجود لأنها من مقتضيات حكمة القديم جل وعلا، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمته لما أن انعدامه يكون^(٣) من باب السفه وهو يستحيل على القديم عز وجل، هذا كما أن ما علم الله وجوده يتحقق وجوده لا محالة ويكون واجب الوجود أي متأكد الوجود، لا أن وجوبه بإيجاب أحد على الله تعالى بل لأن وجوده يتحقق لا محالة لما أن انعدامه يوجب الجهل به، وهو مما يستحيل على القديم عز وجل وإلى هذا القول ذهب جميع من يقول بوجوب شكر المنعم^(٤)

(١) ط إنما.

(٢) لوحة ٢٧٤ و د.

(٣) لوحة ١٢٦ و ط.

(٤) القائل بالتحسين والتقبيح العقلين ووجوب شكر المنعم هم المعتزلة، وراجع في ذلك الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧٦-٨٧ والمغني لعبد الجبار أيضاً ج ١٥ ص ٦٣ - ٩٧.

ويقول في المغني ج ١٥ ص ٩٧-٩٨. أحوال المكلفين لا تخرج عن أقسام ثلاثة:

إما أن يكون المعلوم من حالهم التمسك بسائر ما كلفوه عقلاً من كل وجه تمسكوا بشريعة

قبل ورود الشرع، وبالوقوف على الحسن والقبیح بمجرد العقول.

ولا معنى للاشتغال ببيان دلائل هذه المسألة وإنني قد بينت ذلك على استقصاء في تصنيف^(١) لي^(٢) في تلك المسألة، وإنما الحاجة هاهنا إلى بيان القول بوجوبها على منكريها، ولا شك أن من أنكر الرسالة وعدها في حيز الممتنعات فعل ذلك بالعقل دون السمع، إذ السمع بلا ثبوت الرسالة محال، فثبت من نفاة^(٣) الرسالة المساعدة على القول بأن العقل مما يوقف به على الحكمة والسفه والواجب والممتنع والحسن والقبیح.

فنتكلم معهم على هذه الطريقة بناء للأمر على مساعدتهم دون^(٤) الاشتغال بإثبات معرفة ذلك بمجرد العقول بالدليل فنقول، وبالله التوفيق:

إن من المعلوم الذي لا خفاء به على من اعترف بالصانع أن الصانع جل جلالته خلق الخلق ولم يجعل على ما عليه العادة بقاءهم إلا بالأغذية وحبب إليهم البقاء، وجعل في جنس ما خلق ما بالخلق إليه بطباعهم رغبة لما فيه من اللذة والشهوة، ثم إنه تعالى كما خلق ما لهم به البقاء من الأغذية، وما يحفظ عليهم الصحة التامة ويزيل عنهم العلل العارضة من الأدوية، خلق من جنس تلك الجواهر السمووم القاتلة والجواهر المتلفة، وليس في قوة الحواس ولا في جبلة العقل الوقوف

أو لم يتمسكوا بها فمن هذا حالة لا تحسن بعثة الرسول إليه. أو يكون المعلوم من حالهم أنهم لا يتمسكون بما في عقولهم أو ببعضها وأن بعثة الرسول لا تؤثر في حالهم البتة... فمن هذا حالة لا تحسن بعثة الرسول إليه.

أو يكون المعلوم من حال المكلف أنه إذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كلف عقلاً واختار الواجب ولولاه كان لا يختاره، أو انتقل وانتهى عن القبیح على وجه لولاه كان لا ينتهي.. فمن هذا حالة تحسن البعثة إليه بل تجب على ما تقدم القول فيه.

(١) قال في الهامش التصنيف هو إيضاح المحجة.

(٢) لوحة ٩٨ و ب.

(٣) لوحة ١٨٧ و ز.

(٤) لوحة ٢٧٤ ظ د.

على ما يمتاز به البعض عن البعض، ولا الاطلاع على ما يوجب التفرقة بين كل من ذلك، ولا يطبق العقل التجربة بنفسه لما فيه من خطر الهلاك ولا بمن تحت يديه لما فيه من تعريض الغير على التو^(١) أو التلف، مع أن ما هو المقصود من الوقوف على ذلك لا يحصل إلا بالتجربة إذ ليس كل سم يقتل من ساعته، ولا كل مضر يظهر أثره عقيب تناوله، إذ من السموم ما يظهر أثره ويتفاقم ضرره بعد أسبوع، ومنه ما يظهر ذلك بعد شهر وبعد سنة، معروف ذلك عند المختصين بعلم جواهر الأشياء وطبائع الموجودات، ولو أمر غيره ممن تحت تصرفه بتناول (ذلك ثم^(٢)) يتناول^(٣) هو بنفسه ذلك ليدفع به عن^(٤) نفسه ألم الجوع وضرر العطش ويحصل له به ما هو محبوبة من البقاء إذ لم ير أثر ضرر ظهر عن تناوله لأدى ذلك عسى إلى تلف مهجته وفساد بنيته بعد ذلك بزمان لما كان ذلك المتناول مما يضر بعد شهر أو سنة، ولو أمسك عن تناول الأغذية منتظراً ظهور^(٥) أثره^(٦) إلى شهر أو سنة لمات جوعاً وعطشاً قبل بلوغ ما ينتظره من المدة.

ثم بعد هذا نقرر الكلام من وجوه: أحدها أن الصانع جل^(٧) وعلا لو لم يبين الأغذية من الأدوية والسموم، ولم يتجاسر العقلاء على التجربة، ولم يتوصلوا إلى الانتفاع بالأغذية، واستدامة مهجتهم، لم يكن لخلق الأغذية التي هي ما عليه العادة الجارية أسباب البقاء حكمة ويحصل إيجادها على العبث والسفه جل الله عن ذلك.

والثاني: أن أبدان الممتحنين لو لم يجعل لهم الوصول إلى ما هو من أسباب

(١) الهالك راجع المصباح المنير.

(٢) ب، د بم - ط لم وأحسب أنها ثم وهي ما أثبتنا.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢٧٥ و د.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ١٢٦ ظ ط.

(٧) لوحة ١٨٧ ظ ز.

بقائها تلتفت^(١) بأوهى مدة وأسرع زمان من غير حصول معنى لإيجادهم سوى الفناء، وخلق الخلق للفناء^(٢) خاصة من غير عاقبة حميدة تتعلق به مستقبح في العقول خارج عن الحكمة فلا بد من البيان الوارد من منشئ الأشياء على طبائعها المختلفة، العالم بجواهرها وما يتعلق بها من الحكمة على لسان ما شاء من عباده، ليخرج تخليق الجواهر التي هي من أسباب البقاء وأحداث الأبدان المحتاجة في دوامها^(٣) وبقائها إلى الأغذية المجعولة أسباباً لذلك عن^(٤) السفه ويدخل في حيز^(٥) ما هو حكمة.

والثالث: أن بعد وقوفهم على ما يتعلق به بقاء أبدانهم، ولا شك أن كلا جبلوا على حب البقاء وطلب ما يحصل لهم به الدوام، فلو لم يشرع لهم الحكيم شرعاً يؤمرون بالتمسك به والانتهاز إلى حدوده مشتملاً على أسباب تبني عليها الأحكام ويعرف بها اختصاص كل من اختص بشيء منها بما هو حكمه. وينقطع طمع من لاحظ له من تلك الأسباب عن الفوز بتلك الأحكام لتسارع كل إلى ما عرف به بقاءه ولتناول ما يرجو فيه دوامه، فيقع حينئذ بينهم أقبح تجاذب وأقبح تغالب^(٦)، ثم يفضي ذلك إلى القتال، وذلك مما تؤول عاقبته إلى التفاني وانقطاع النسل وارتفاع الجنس وانعدام عاقبة لإيجاد الممتحنين سوى الفناء خاصة وذلك سفه.

وكذا لا شك أن في أجزاء العالم ما كانت الطبائع إليه مائلة والرغبات فيه ممتدة والنفوس إلى الاستيلاء عليه والاختصاص بالاستمتاع به متسارعة، والقلوب بنبله والظفر به والوصول إلى الارتفاق به منشرحة مرتاحة من نحو الجواري

(١) ز سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) د ذواتها.

(٤) ز من.

(٥) لوحة ٢٧٥ ظ د.

(٦) لوحة ٩٨ ظ ب.

الحسان والغلمان الموصوفين بالجمال، والدواب الفارهة، والدور الواسعة، والبساتين النزهة والأمتعة الفاخرة. فلو لا الشيء الموجب اختصاص من^(١) اختص بسبب الملك لها لامتدت الأيدي الخاطفة الخاطئة والأطماع الفاسدة إلى كل من ذلك ولوقعت بينهم المنازعة المولدة^(٢) للعداوة والبغضاء المورثة للضغائن والأحقاد، وكل ذلك مما يحمل على القتال وهو يؤدي إلى ما بيننا من انقطاع النسل وارتفاع الجنس المقصود بتخليق العالم، وذلك يوجب أن خلق الخلق لم يكن إلا للفناء خاصة وهو سفه جل ربنا عن ذلك وتعالى.

فاذا لا بد من شرع يبين اختصاص كل من البشر بما له من أصناف النعم بسبب^(٣) يمتاز به عن غيره، ويحظر على من سواه ممن لا حظ له من سبب التملك لتلك الأشياء منازعة أربابها المختصين بها لاختصاصهم بأسباب توجب لهم الملك فيها ليندفع الجدل ويرتفع الخصام، ويبقى العالم على ما له من الترتيب والنظام.

فمن أنكر الشرع وأبطل الأمر والنهي فقد سعى في إثارة العبث والفساد في العالم، وإثبات أسباب التقاتل والتفاني، ونسب صانع العالم إلى السفه والجهل - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وبعد، فإنه لا عاقل في الشاهد يرضى من نفسه الانهماك في الشهوات وإعطاء النفس الأمانة بالسوء جميع ما تتمنى من الفواحش وتهوى من القبائح والاستغلال بالعبث والفساد، وظلم من سواه من العباد، وإهمال العقل الذي هو من مواهب الله الجزيلة ومناحه الجليلة عن التفكير في حقائق الأشياء، واكتساب العلوم التي بإحرازها واقتنائها تشرف النفوس وتعظم الأخطار^(٤) ويجل في أعين الخلق،

(١) لوحة ١٨٨ و ز.

(٢) لوحة ٢٧٦ و د.

(٣) لوحة ١٢٧ و ط.

(٤) لوحة ٢٧٦ ظ د.

ويترأس على دهماء الناس، وتصرف الوجوه إليها بالتعظيم والإجلال، وتوجب صدورهم عن آرائهم فيما يحزبهم من الأمور والاقتضاء بهم فيما يأتون به ويذرونه، أو يرضى بنقيصة الجهل مع التمكن من دفعها والنزول على الدون من الدرجات معها في الوسع من الترقى إلى أعلاها، بل كل ذلك من العقلاء في عقولهم الاجتهاد على الإقبال على ما هو يحمد عليه من الأفعال، ويورث له الحمد والثناء الجميل ولسان الصدق، والإعراض عما يوجب له ضده هذه الأحوال مما جبل كل منهم على الجهل الذي يعطيه بما يرجو به نجاته ونصره فيما به يطمع نفسه^(١). ولا شك أن ما طبع عليه عقله مع ما جبل عليه هو من الجهل يخرجانه^(٢) إلى من يعلم عواقب الأمور حتى يروض نفسه ويحملها على ما يدعو إليه عقله وينزجر عما يزجره (عنه عقله)^(٣) على إشاراته دون أن يهملها^(٤) وما هي بجبلتها تهواه وتميل إليه، وذلك يوجب القول بالرسل عليهم السلام لا محالة.

يحقق هذا: أن العقل في طبعه الميل إلى المحاسن والنفرة عن القبائح، ثم هو يقف على جمل المحاسن والمساوئ دون أعيانها، وكلياتها دون أفرادها ثم بعد هذا نقرر الكلام من وجهين:

أحدهما: أن الشرف والحكمة من الوقوف على أعيان ذلك دون الجهل إذ بذلك يمتاز الحكيم الماهر عن الغبي الجاهل^(٥) فلا بد من ورود البيان مما له العلم بحقيقة كل فرد من أفراد تلك الجمل أنه من جملة المحاسن أو من جملة القبائح ليحمل^(٦) العقل بميلانه إلى المحاسن صاحبه على مباشرته وتنافره عن القبائح على الانتهاز

(١) لوحة ١٨٨ ظ ز.

(٢) ز نحو حاسه.

(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه للسياق.

(٤) ز يحملها.

(٥) لوحة ٢٧٧ و د.

(٦) لوحة ٩٩ و ب.

عنه لولا ذلك لم يحصل لتخليق العقلاء مائلاً إلى المحاسن نافرًا عن القبائح عاقبة.

والثاني: أن العاقل لو ترك ومجرد عقله مع أنه يميل إلى المحاسن (وينفر عن القبائح ولا وقوف له على أفرادها بحقائقها من الحسن) ^(١) والقبیح، وهو بميلانه إلى الحسن يدعو صاحبه إلى اكتسابه، وبنفاره ينهي صاحبه عن ^(٢) الإقدام عليه، وذلك هو معنى الأمر والنهي، إذ الأمر والنهي ليس إلا الدعاء إلى المباشرة والامتناع، والله تعالى هو الذي خلقه مائلاً إلى ما يميل إليه، نافرًا عما ينفر عنه، فيكون العقل دليل أمر الله ونهيه كالخطاب دليل أمره الذي هو صفته القائمة بذاته لما فيه من الدعاء إلى مباشرة فعل (ودليل نهيه لما فيه من الدعاء إلى الامتناع عن مباشرة فعل) ^(٣) فكذا العقل، ثم هو لما لم يقف على حقيقة كل فرد من أفراد العقل أنه من قبيل المحاسن أو من قبيل القبائح لم يعلم أنه مأمور به أو منهي عنه، فلو لم يرد الشرع ببيان محل كل فرد من أفراد الأفعال أنه من قبيل المحاسن أو من قبيل القبائح لبقى الأمر والنهي الحاصلان بالعقل على وجه لا يطاوع العمل بهما بمنزلة الأمر والنهي الواردين بالخطاب على سبيل الإجمال ولو لم يتصل ^(٤) البيان ^(٥) بالمجمل لما اهتدى المكلف إلى معرفة ما أمر به ونهى عنه، ولا يتوصل إلى الائتثار والانتهاه، وذلك خارج عن حد الحكمة، فلا بد حينئذ من ورود بيان سمعي على لسان من ارتضاه الصانع سفيراً بينه وبين عباده لتحقيق الحكمة في ذلك.

والذي يحقق هذا: أن شكر المنعم حسن واجب في العقول وكفران المنعم قبيح محرم فيها، لا يليق بحكمة الحكيم إسقاط الشكر وإباحة الكفران.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ١٢٧ ظ ط.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ١٨٩ و ز.

(٥) لوحة ٢٧٧ ظ د.

ثم إن الله تعالى خلق البشر في أحسن تقويم وسخر لهم جميع ما على وجه الأرض من غير أن سبق منهم ما كانت هذه النعم خارجة مخرج المكافأة أو قضاء حق مستحق فكانت نعماءه مبتدأه، ولا وجه إلى إسقاط شكرها وإياحة كفرانها لما فيه من تضييع النعم وظلمها فيجب الشكر، ثم ينبغي أن يكون الشكر كفاً للنعمة موازياً لها في ذاتها مساوياً لها في قدرها، ولو لم يكن كذا لم يكن معتداً به ولا مقابلاً لها أن يرضى المنعم (بكرمه وجوده بأدون من حقه ثم إن النعم) ^(١) تتفاوت أقدارها وتتباين منازلها بتفاوت أقدار المنعمين وتباين منازلهم ودرجاتهم، فمن كان منهم أعظم قدراً أو أعلا درجة ومنزلة كانت النعم منه أجل قدراً وأكبر منزلة، فإن واحداً من طبقات الرعايا وأصناف السوق لو أهدى إلى رئيس من الرؤساء أو عظيم من العظماء فرساً جواداً أو برذوناً ^(٢) فارهاً أو جارية حسنة أو كسوة فاخرة لم تكن درجته عند ذلك الرئيس أو العظيم ولا في أعين من نظر إليها من العقلاء، كدرجة ما لو أهدى مثل ذلك أو أدون منه من جل ^(٣) قدره من الملوك وعظم خطره في القلوب ممن اتسع نطاق ملكه واشتدت شوكته وملأت الصدور جلالته وهيبته. فإذا كانت هذه المقدمة صادقة جارية لدى العقلاء مجرى البداية، ثم لا نهاية لجلال الله وكبريائه وعظمته وسلطانه، ولم يكن في عقل أحد من البشر الوقوف على كنه أدنى نعمة أسداها إلى أحد من خلقه. وكيف، وقد توالى نعمه وترادفت آلاؤه على عباده، بحيث لو أراد أحد من الخلق وإن كان في الفطنة والذكاء وفي ^(٤) وفور العقل ونفاذ البصيرة آية، أن يقف على ما لله تعالى عليه من النعم التي أسداها إليه ونعمة دفع البلايا عنه في ^(٥) (لحظة يعجز) ^(٦) عن الوقوف على ذلك؟! فكيف ^(٧) ما تواتر

(١) ط، ز سقط.

(٢) الدابة والأثني من البراذين برذونه - راجع مختار الصحاح.

(٣) لوحة ٢٧٨ و د.

(٤) لوحة ١٨٩ ط ز.

(٥) لوحة ١٢٨ و ط.

(٦) ط وسخطه لعجز.

(٧) ط على ر زائدة.

عليه طول عمره ومدة^(١) حياته؟! وكيف يعرف ذلك؟! والعقل الذي به نتوصل إلى معرفة الأشياء جزء من أجزاء نعمه والجزء لا يحيط بالكل الذي هو جزء منه.

وإذا كان الأمر على ما قررنا لن يتصور من العبد أن يأتي بشكر يكافئ أدنى نعمة من النعم فضلاً عن أن يكون مكافئاً لما تقلب هو فيه من نعمه في جميع عمره.

يحققه: أنه لا يتمكن من أداء شكر نعمه إلا بتوفيق من الله وتيسير منه على ذلك، وذلك نعمة جديدة يجب بمقابلتها الشكر، ولا يتوصل إلى شكرها إلا بأثر آخر للتوفيق، وهكذا إلى ما لا يتناهى. فإذاً على هذه القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وإن^(٢) استغرق جميع عمره لشكرها، فكيف يمكنه إذاً شكر جميع نعمه؟! والشكر واجب عليه فلا بد من بيان قدر الشكر الذي يستوجبُه الله تعالى على عباده على نعمه ليتمكنوا من أداء ذلك. وكذا العقول قاصرة عن كيفية شكر كل نعمة كما هي عاجزة عن الوقوف على كميتها، وكذا هي قاصرة عن الوقوف على حسن الشكر ودقته، فلا بد من بيان سمعي يرد بذلك كله ليتمكن للعباد التقصي عما لزمهم من عهدة تكليف أداء الشكر أن الحكيم إذا أمر عبداً من عبيده بشيء لابد من أن يبين ذلك بياناً يتمكن العبد من الائتمار إذ لولا البيان لكان ذلك تكليف ما ليس في وسع المكلف الائتمار له وهو خارج عن الحكمة.

[قول البراهمة باطل]:

وبهذا يبطل قول البراهمة القائلين بوقوع الغنية لوقوف العقل على المحاسن والقبائح، وحصول الأمر والنهي بها عن الأوامر الشرعية، وكون العقول كافية للتكليف إذ بينا أن (لا كفاية)^(٣) البتة بذلك على ما قررنا من قصور العقول عن الوقوف على ما بينا.

(١) لوحة ٩٩ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٧٨ ظ د.

(٣) ز لا نهاية.

يحقّقه: أن أوفر الخليفة عقلاً وأذكاهم فهماً وأصفاهم قريحة يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه^(١) إلى هاد يهديه، ومرشد يرشده لاستيلاء النقص البشري على جبلته، وقصور عقله عن الوقوف على ما به إليه حاجة من مصالحه، ولهذا جرى العرف بين العقلاء من لدن بدء الخليفة إلى زماننا هذا، باستشارة^(٢) بعضهم بعضاً واختلاف البعض إلى البعض، ليزداد فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوي البصائر إليه بصيرة بل ليستفيد بذلك منه علماً، لا ينكر هذا إلا معاند مكابر. وذلك دليل الحاجة إلى الرسل عليهم السلام، وأن لا غنية بالعقلاء عنهم لمصالح^(٣) داريهم.

يحقّقه: أن من المعلوم الذي لا ريب فيه أن العقلاء يتفاضلون في إدراك ما به مصالحهم في أمر الدين والدنيا. ويكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره. وإذا كان الأمر كذلك فلا يدفع أن يكون عند الله تعالى شيء مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه ليوصل ذلك إليهم برسله فمن ادعى الغنية بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى أنه يساوي الله تعالى في العلم بما به مصالح العباد، ومن هذا دعواه فهو ممن لا غاية في جهله، ولا نهاية لغباوته، والله الهادي.

يحقّقه: أن الأفعال في العقول منقسمة إلى أقسام ثلاثة: واجب وممتنع وواسط وهو^(٤) الممكن.

[الأفعال تنقسم إلى واجب وممتنع وممكن]:

ثم بالعقل إن كان يمكن الوقوف على الواجب والممتنع، فلا يمكن الوقوف به على الواسطة، إذ قد يتعلّق به عاقبة حميدة، وقد يتعلّق به عاقبة ذميمة وخيمة، وتقتصر العقول عن الوقوف على حميدة العافية وذميمة لخفائها في نفسها، فتقع

(١) لوحة ١٩٠ و.ز.

(٢) لوحة ٢٧٩ و.د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٢٨ ظ.ط.

الحاجة إلى بيان من له الاطلاع على عواقب الأمور على لسان من ارتضاه من الرسل ليتمكن من أداء ما وجب منها والامتناع عما^(١) حرم، وهذه مقدمة لا خفاء بها على من له أدنى^(٢) لبس. وقد يمكن أن يجل عین هذا الكلام دليلاً للقول بوجوب الرسالة، إذ الأمر لما كان على ما بينا فلو لم يرد الوصول ببيان القسم الواسطة وقد يجب منه البعض^(٣) لتعلق الحميد من العواقب به، ويحرم البعض التعلق الذم من العواقب به لكان فيه إباحة ترك الواجب وإباحة مباشرة المحذور، وهو خارج عن الحكمة، فلا بد من بيان ذلك ممن له العلم بذلك على لسان الرسول، ولهذا ما أخلّى الله تعالى العالم منذ خلق الممتحنين عن الحجة السمعية. إما على السنة الرسل وإما على السنة خلفائهم، والله الموفق.

[وجه الحاجة إلى بيان الواجب والممتنع]:

على أن الحاجة ماسة في قسمي الواجب والممتنع^(٤) اللذين في العقول إمكان الوقوف عليهما في الجملة، إلى البيان الوارد عن الله تعالى لمعنيين: أحدهما يختص ببعض العقلاء. والآخر يشمل الجميع.

فأما المعنى الخاص فهو ما مر في أول الكتاب في مسألة إيمان المقلد من انقسام الناس إلى أقسام ثلاثة.

أحدهما: الموصوفون بحدة الخواطر والأذهان ووفور العقل والألباب، المتفرغون للتأمل والتفكر في المباحث النظرية والمعالم الإلهية، المعرضون عن الذات البهيمية والمطالب الجسمانية.

والثاني: الموسومون برجاحة العقول وقوة الخواطر المشتغلون بالمصالح

(١) لوحة ١٠٠ و ب.

(٢) لوحة ٢٧٩ ظ د.

(٣) لوحة ١٩٠ ظ ز.

(٤) ز والممكن.

الدنيوية والمكاسب التي بها تقوم أسباب المعيشة للخلق المعرضون عن تعاطي النظر والاستدلال والتأمل في الدلائل العقلية.

والثالث: المجبولون على بلادة الأفهام وغلظ الخواطر الذين استولت عليهم الطبيعة البهيمية والنفس السبعية.

ثم^(١) من المعلوم أن القسم الأول إن كان لهم بعقولهم الوافرة المتفرغة للبحث عن حقائق الأمور والمعالم النظرية مندوحة عن الرسل وغنية عن اتصال المواد الوحشية بهم فيما يحتاجون إليه في مصالح داريهم، فلا غنية بالقسمين الآخرين عن ذلك، لقصر الفريق الثاني عقولهم وأذهانهم على اكتساب العاجلة وصرفهم جل همهم وكدهم على استجلاب اللذات الحاضرة، وتعذر وقوف الفريق الثالث بما لهم من العقول الناقصة والأفهام البليدة على ما يجب عليهم من حقوق خالقهم وشكر ما يتقلبون في أثنائه^(٢) في جميع أحوالهم من أنواع النعم وصنوف^(٣) اللذات التي درت عليهم من صانعهم، بل انسداد طريق ذلك عليهم لو تركوا مجرد عقولهم. فلا بد لهم من بيان ذلك ليتوصلوا إلى شكر خالقهم، وما استحق عليهم من العبادة. فكان إرسال الله الرسول إليهم إثباتاً لطريق معرفته، والوقوف على ما^(٤) افترض عليهم من حقوقه، كالمعقول في حق الفريق الأول. ولا شك أن القسم الأول بالإضافة إلى القسمين الآخرين في حد القلة والندارة بل في حد الشذوذ والندرة، وما هذا سبيله لا عبرة به ولا اكتراث له، بل العبرة للجم الغفير والخلق الكثير والله موفق.

[العقل مخلوق لذا يلحقه الضعف]:

وأما المعنى الشامل لجميع طبقات العقلاء وهو أن العقل شيء مخلوق، لا بد من حقوق الآفات به، وحلول الفترة والكلال به عند استيلاء الضجر والملال على^(٥)

(١) لوحة ٢٨٠ و د.

(٢) ز إثباته.

(٣) لوحة ١٩١ و ز.

(٤) لوحة ١٢٩ و ط.

(٥) لوحة ٢٨٠ ظ د.

صاحبه، وربما تعارضه الشبهات، وتصده عن حقيقة النظر الأمانى والشهوات، وتمنعه عن الإحاطة بكل دقيق من الأمور وجليل، اعتراء الهموم وأسباب شغل القلب على صاحبه، وترادف الآلام والأوجاع عليه، وتشغله عن الاستقصاء في البحث والتأمل مع ما في المطالب النظرية من الغموض والدقة فلا بد من معاون له مقو^(١) إياه ليصل^(٢) باتصاله به إلى ما يجب الوصول إليه. وذلك هو الوحي السماوي، والله الموفق.

على أن العقول لو كان في جبلتها إمكان الوصول إلى جميع مصالح الدارين إلا أن ذلك لن يكون إلا^(٣) بآداب الفكر، ونضّ مطية خاطر، والانكباب على النظر الدائم والبحث الكامل، ويلحقه بذلك مشقة عظيمة، وتلزمه مؤنة كثيرة.

ثم إنه إذا نبه على ذلك بالسمع وأرشد إلى كيفية استخراج ما يرومه^(٤) بعقله تنبه لذلك، وسهل عليه الأمر وخفت له المؤنة.

[الاستمرار على الحق سمة متبعية الرسل]:

ولهذا كان الغالب في اتباع الأنبياء عليهم السلام الاستمرار على الحق والتشبث به، وإن كان أكثرهم خالين عن صناعة النظر موصوفين بالبلادة، مشغولين باكتساب أسباب المعاش، والغالب على الفلاسفة العدول^(٥) عن الصواب والوقوع في الكفر والضلال، وإن كانوا موسومين برجاحة العقول وقوة الألباب وصفاء القرائح، متفرغين سنين كثيرة وأعمارًا طويلة للبحث عن المعالم الإلهية والمعاني الدينية، معتزلين الخلق في مدارسهم، لتأييد^(٦) الصنف الأول بمادة الوحي

(١) لوحة ١٠٠ ظ ب.

(٢) د سقط.

(٣) د. سقط.

(٤) رام الشيء طلبه - راجع مختار الصحاح.

(٥) لوحة ١٩١ ظ ز.

(٦) لوحة ٢٨١ و د.

السمائي وخلاء الصنف الثاني عن ذلك، بل لا نكاد نجد أحدًا من الأوائل المنتسبين إلى الفلسفة متمسكًا بالتوحيد مقرًا بوظائف الأمر والنهي معترفًا بالحشر والمعاد على ما هو الحق^(١) إلا إذا كان من أتباع الأنبياء عليهم السلام أخذ الدين منهم أو من أتباعهم، وإذا كان الأمر كذلك فمن لم يتلق هذه النعمة العظيمة بالشكر، واعتقد أن الإرشاد إلى ذلك تسهيل الأمر عليه وتخفيف المؤنة خارج عن الحكمة، فهو الأحق الذي لا دواء لحمقه ولا حيلة لبرئه، عما ابتلى به من داء جهله والله الهادي.

على أنه لو كان في العقل الغناء كما يزعمون وليس في إرسال المرسل زيادة تخفيف وتيسير أو معنى من المعاني بل فيه عين ما في العقل، لما أوجب ذلك كون الإرسال سفهًا، بل هو من باب الإفضال والإحسان، إذ إعطاء ما زاد على الكفاية يعد إفضالاً وزيادة في الإنعام، ووجود ذلك في العالم مما لا يخفى، كإعطاء الله تعالى ما فيه زيادة لذة من الأغذية وإن كان بدون ذلك من الأغذية حصول ما هو المقصود من بقاء الأبدان.

ولهذا قسمت الحكماء ما ساق الله تعالى إلى عبادته من أنواع نعمه قسمين: أحدهما: من^(٢) لواحق المرفق وهو ما يحصل به المقصود من غير أن يكون فيه زيادة لذة كالشعير والذرة، وغير ذلك من الحبوب التي يحصل بتناولها بقاء الأبدان وكالصوف^(٣) والشعر اللذين يحصل بهما ما هو المقصود من اللباس من ستر العورة، ودفع أذى الحر والبرد.

والآخر: من لواحق الزينة وهو^(٤) ما فيه زيادة لذة وراحة وراء ما يتعلق به من مصلحة البدن وقيام النهمة كالأطعمة المشهية والثياب الفاخرة^(٥)، ولئن كان

(١) ز الخلق.

(٢) لوحة ١٢٩ ظ ط.

(٣) لوحة ٢٨١ ظ د.

(٤) ط، ز سقط.

(٥) لوحة ١٩٢ و ز.

بدون ذلك كفاية. لم يعد ذلك سفهاً بل عد إنعاماً وإفضالاً. وكذا الله تعالى خلق للخلق عيين وأننين، وكذا كل ذي عدد في الجسم، وإن كانت الحاجة تتدفع والمقصود يحصل بواحد ولم يعد ذلك سفهاً بل عد تماماً، وكذا الله تعالى لم يكتف بإقامة دليل واحد عقلي على ثبوته وتوحيده، بل جعل في كل مما خلق وذراً آية لذلك ولم يعد سفهاً فكذا فيما نحن فيه لم يكن إرسال الرسل سفهاً وإن كان في العقل عنه غنية وكفاية، بل يعد إنعاماً وإفضالاً.

ثم هذا كله منا على طريق المساهلة، فأما دلائل بطلان القول بوقوع الغنية بمجرد العقل فقد سبق ذكرها بعون الله وتوفيقه.

[اعتراض للخصوم]:

وما زعموا أن إرسال الرسول إلى من يعلم المرسل أنه لا يجيبه إلى ما يدعوه، ويقابل رسوله بالتكذيب، خارج عن الحكمة.

[الرد عليه]:

قلنا لهم: وإرسال الرسول إلى من يعلم أنه يجيبه ويقبل نصحه وينجو بذلك عن الهلكة ويكتسب لنفسه به المنافع^(١) الجمّة ويقبل على طاعة المرسل، حكمة وأنتم تأبون القول به، وتنسبونه أيضاً^(٢) إلى السفه، وهو دليل سفهكم.

ثم يقال لهم: إن إرسال الرسول إلى من يعلم أنه لا يجيبه ويوصل المكروه إلى رسوله إن كان في الشاهد قبيحاً فلم قلتم: إنه في الغائب قبيح؟ وبأي معنى تجمعون بينهما؟ وقد بينا غير مرة أن الاستدلال بالشاهد على الغائب إنما يستقيم عند استوائهما في المعنى.

ثم تقولون: لو أن ملكاً من الملوك علم من طائفة من الناس أنهم لا يطيعونه

(١) لوحة ١٠١ و ب.

(٢) لوحة ٢٨٢ و د.

ولا ينفادون له بل يؤثرون عداوته، وينتصبون حربًا لأوليائه، وعلم أنه لو قابلهم بالاستئصال وعاملهم بالتكيل والاجتياح قبل الأعداد والأنداد، وأخذ الحجة عليهم، لنسبه من عاين فعله أو بلغه صنيعه إلى الظلم والعدوان، ووسمه بسمة الجور والظلم^(١) والبغي، فبعث إليهم سفراء وقدم إليهم بشراء ونذراء ليلزمهم حجتهم ويظهر لدى الناس في الانتقام منهم وإنزال البأس^(٢) بهم^(٣) عذره مع أنه يعطى الرسول بمقابلة ما يصل إليه من المكروه الذي ينقضي في أسرع مدة نعمًا دائمة يتقلب فيها مدة مديدة وينيله بمقابلة ذلك من اللذات ما يتمنى الرسول أن لو كان أوصل إليه من المكروه أضعاف ما أوصل، أكان هذا المرسل حكيماً في ذلك؟ فإن قالوا: لا، ظهر جهلهم بالحكمة والسفه، وإن قالوا: نعم، ظهر أن ما ظنوه سفهاً، حكمة، وخاب سعيهم وبطلت شبهتهم، وبالله^(٤) التوفيق.

وقد خرج الجواب عما تعلق به الخليع، أن الأمر والنهي بما لا نفع للأمر في تحصيله ولا ضرر على الناهي في فعل ما نهى عنه سفه، إذ قد بينا في أثناء كلامنا أن التكليف (لو لم يكن)^(٥) وانعدم الثواب والعقاب ولم تصر الدنيا مطية إلى الآخرة التي فيها يجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، صار تخليقه العالم ليوجد ثم يتلاشى ويثبت ثم يندم، ويفنى من غير أن^(٦) يتعلق به غرض أو يحصل له عاقبة حميدة. وهذا النوع من الفعل سفه يذم فاعله، وتأبى الحكمة إطلاقه، وذا غير جائز على الله تعالى.

فإذا صار تخليق العالم بواسطة التكليف حكمة، فمن ظن ذلك سفهاً فهو

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٩٢ ظ ز.

(٣) ز منهم.

(٤) لوحة ٢٨٢ ظ د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١٣٠ و ط.

جاهل، فكذا في أفعال الخلق ما هو قبيح، فلو لم ينه عنه الصانع لكان ذلك إباحة له إذ الإباحة هي زوال الحظر والأمر عن محتمل التكليف، وإباحة القبيح سفه. ومما يؤيد هذا أن في القول بإزالة التكليف والثواب والعقاب إعطاء الأمان للنفس الأمانة بالسوء عن عواقب المطالبات، وإغراء للنفس السبعية التي من دأبها القهر والغلبة، على العبث والفساد والنهب والإغارة، وسفك الدماء وتخريب البلاد وحصول التفاني وهذا كله (سفه وورود المنع عن ذلك كله) ^(١) حكمة، فمن ظن أن المنع عن ذلك ^(٢) سفه والإطلاق له حكمة فقد قلب القصة.

يحققه: أنه تعالى لو لم يأمر عباده بشكر ما أنعم عليهم ولم ينه عن كفرانه لكان فيه تضييع النعم وذا سفه، فلا بد من الأمر بالشكر والنهي عن الكفران على ما سبق ذكره، وذلك هو التكليف. وقد سبق في أول الفصل ما يوجب بطلان القول ببطلان التكليف فلا معنى للإعادة.

ثم نقول^(٣): هل الأمر بما لا نفع للأمر بفعله والنهي عما لا ضرر على الناهي بفعله سفه أم لا؟

فإن قال: لا، أبطل كلامه لأن جعل ذلك في الغائب سفه، لدلالة كون مثله سفهًا في الشاهد. وإن قال "نعم هو سفه. قيل: أحسن هو أم قبيح؟" فإن قال: هو حسن عرف العقلاء مبلغ عقله حيث زعم أن السفه حسن. وإن قال: هو قبيح. قيل: أباح هو أم محظور أم واجب؟ فإن قال بالوجوب أو الإباحة. فقيل: من الذي أوجبه عليه أو أباحه له؟ فإن قال: هو الله تعالى، فقد أعظم القول، حيث زعم أن الله تعالى يبيح القبيح أو ^(٤) يوجبه، على أنه مع بطلانه ترك لمذهبه لأن الإيجاب أو الإباحة

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٨٣ ود.

(٣) لوحة ١٩٣ وز.

(٤) لوحة ١٠١ ط ب.

شرع وتكليف، وإن قال: أوجب ذلك عليه أو أباحه له غير الله تعالى فقد هذى، حيث جعل لغير الله تعالى ولاية التكليف ولم يجعل ذلك لله تعالى. فإن قال: هو محظور وليس بواجب ولا مباح فقد أقر أيضاً بالتكليف، إذ الحظر لن يثبت إلا^(١) بالنهي، وهذا يوجب إبطال كلامه، ولا قوة إلا بالله.

على مثل هذه الطريقة يتكلم الشيخ أبو منصور الماتريدي، وكل من يقول من أصحابنا بإمكان استدراك الحسن والقبيح بالعقل.

فأما المعتزلة فإنهم يقولون بوجوب إرسال الرسل، لما أن ذلك أصلح للعباد وما هو الأصلح للعباد فهو واجب التحصيل على الله تعالى. وذلك كلام فاسد نبين فساده عند بلوغنا إلى إبطال القول بالأصلح، فينبغي لمن يتكلم من أصحابنا في هذه المسألة أن يكون بصيراً بذلك ليصون نفسه في إثبات الرسالة عن الوقوع في القول بالأصلح، والله الموفق.

وإذا ثبت أن إرسال الرسل من الله تعالى إلى عباده في حيز الممكنات وأنه لا امتناع له.

[إرسال الرسل من مقتضيات حكمه الحكيم]:

ثم عند المحققين من متكلمي أصحابنا هو في حيز الواجبات أعني أنه من مقتضيات حكمة الحكيم جل وعلا^(٢) على نحو ما بينت، ثم على قول هؤلاء وإن كان

(١) لوحة ٢٨٣ ظ د.

(٢) قالت المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرف من أصلهم الفاسد في وجوب الأصلح عليه تعالى كذا ذكر في المقاصد. أما في المواقف للإيجي فإن بعض المعتزلة قال بوجوب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم - من هؤلاء القاضي عبد الجبار في كتابه المغني ج ١٥ - فقال: إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب الإرسال إليهم لما فيه من إصلاحهم، وإن علم أنهم لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعاً لإعذارهم وهو مبني على أصلهم وهو التحسين والتقيح عقلاً. ويقول صاحب المسامرة أن قول متكلمي الحنفية بما وراء النهر مثل أبي المعين في التبصرة والصابوني في البداية وأبي البركات النسفي في العمدة - هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الأصلح. ويرد عليه زين الدين الحنفي في الحاشية بكلام أبي المعين النسفي حيث قال: لا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على

هو في نفسه واجب الوجود على ما قررنا، فهو في حق كل فرد من أفراد الناس في^(١) زمان جواز ورود الرسول وتعين هذا المدعي له في حيز الممكنات أيضاً، إذ الدليل عند القائلين بوجوبه إن دل على ثبوته لا محالة، فلا دليل يدل على ثبوته في حق هذا الشخص المتعين، فلا بد إذاً لكل مدَّعٍ يدعي ذلك في حق نفسه من إقامة دليل يدل على تعينه لذلك، لأن تعينه له من جملة الممكنات^(٢) فلا^(٣) يثبت إلا بدليل يوجب ثبوته. وبهذا يعرف بطلان قول الإباضية^(٤) من الخوارج أن مجرد قول الرسول واجب القبول وأن تعرى عن الدليل، وأن الراد عليه يكفر في ساعته.

إذ لا ثبوت لما جاز عليه عدم إلا بدليل يوجب ثبوته.

[إقامة الدلالة على ثبوت الرسالة]:

ثم الدليل يسمى معجزة وهو في نفسه ينقسم إلى قسمين فيحتاج إلى القول (في مأخذها وحدها)^(٥) وبيان قسميها ووجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها.

[مأخذ المعجزة]:

فأما مأخذها فهو العجز الذي هو نقيض القدرة سميت معجزة لأنها تظهر^(٦) عجز من يتحدى به عن معارضتها.

نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود كما إذا علم الله بوجود المعدم على معنى أنه عالم بأنه سيوجد يجب وجوده أي يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه وهذا غير ما يقوله المعتزلة في وجوب الأصلح. راجع المسائرة لابن الهمام مع الحاشية لزين الدين الحنفي ص ١٩١-١٩٢.

(١) لوحة ١٩٣ ظ.ز.

(٢) لوحة ٢٨٤ و.د.

(٣) لوحة ١٣٠ ظ.ط.

(٤) هم أصحاب عبد الله بن إباض، وقد انقسموا إلى فرق يجمعها القول بأن كفار هذه الأمة ليسوا بمشركين ولا بمؤمنين ولهذا أجازوا شهادتهم وحرّموا دماءهم وصحّحوا منّاكتهم والتوارث منهم. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٨٣. والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٣٤.

والفرق بين الفرق للبغداد ص ١٠٣.

(٥) ب مكرر ما بين القوسين.

(٦) ز سقط.

ثم المعجز في الحقيقة وإن كان اسماً لمثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة إلا أن المظهر للعجز يسمى به مجازاً، ثم الهاء الداخلة في لفظها للمبالغة، كما في العلامة والنسابة والرواية، فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم.

[حد المعجزة عند الفلاسفة والمتكلمين]:

وحدها على رأي الفلاسفة: أنها هي الفعل الجزئي المحكم الإلهي الذي يفوت منتهى القوة الطبيعية والقوى النفسانية.

وحدها على طريقة المتكلمين: أنها ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة (مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله^(١)).

وإنما قيد بدار التكليف؛ لأن ما يظهره الله تعالى في الآخرة من الأمور الخارجة عن العادة، ليست بمعجزة، وإنما^(٢) قلنا: لإظهار صدق مدعي النبوة^(٣) ليقع الاحتراز به عما يظهر على يد مدعي الألوهية، إذ ظهور نقض المادة على يده جائز على ما نبين في خلال كلامنا - إن شاء الله تعالى - وعما يظهر على يدي الولي، لأن ظهور الناقض للعادة^(٤) على يد الولي كرامة له جائز على ما نبين، إلا أنه لا يدعي النبوة، ولو ادعاها لكفر من ساعته وبطلت ولايته وصار عدواً لله، فلا تظهر على يده الكرامة بعد ذلك.

(١) المعجز على ضربين:

ضرب منه يتفرد الله تعالى بالقدرة عليه ولا يصح أن يدخل مثله وشيء من جنسه تحت قدرة العباد نحو اختراع الأجسام ورفع العمى والزمانة.

والضرب الآخر: شيء يدخل مثله وما هو من جنسه تحت قدرة العباد غير أنه يقع منه سبحانه على وجه يتعذر على العباد مثله وذلك نحو تفريق أجزاء الجبال وتغييض ماء البحر.

راجع كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلاني ص ١٦، ط المكتبة الشرقية ببغروت ١٩٥٨م.

(٢) لوحة ٢٨٤ ط د.

(٣) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٤) لوحة ١٩٤ و ز.

وإنما قدمنا بقولنا: لإظهار الصدق، فإنه لو ظهر لإظهار^(١) كذبه لا يكون معجزة. كما لو ادعى المنتبئ أن معجزته نطق هذه الشجرة فأنطق^(٢) الله تعالى تلك بتكذيبه، لا يكون ذلك معجزة له ودليلاً لصدقه، بل يكون دليلاً على كذبه.

وإنما قلنا مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله، لأنه لو ظهر الناقض للمادة على يدي مدعي النبوة ثم ظهر مثله على يدي المتحدى به، لخرج عند المعارضة عن الدلالة إذ ذاك يدعي كذبه في دعواه وظهر له مثل دليله فصار دليلاً على الشيء وضده، وما هذا سبيله لا يكون دليلاً^(٣).

[المعجز ينقسم إلى قسمين]:

وأما انقسامه فإلى قسمين: أحدهما: فعل غير معتاد.

والثاني: تعجيز عن الفعل المعتاد، وهذا أيضاً في الحقيقة نقض العادة إذ المنع عن المعتاد نقض للعادة وخروج عنها.

[كيف تدل المعجزة على صدق الآتي بها؟]:

فأما وجهه^(٤) كيفية دلالتها على صدق الآتي بها، فإننا نعلم أن الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعي، وأن ما يظهر على يده خارج عن مقدور البشر بل عن

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٠٢ و ب.

(٣) للمعجزة شروط سبعة:

الأول: أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول مثل ما إذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا فإنه معجز.

الثاني: أن يكون خارقاً للعادة وقال قوم أن لا يكون مقدوراً للنبي.

الثالث: أن يتعذر معارضته.

الرابع: أن يكون ظاهراً على يدي مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له.

الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي أن أحيي ميتاً ففعل خارقاً آخر لم يدل على صدقه.

السادس: ألا يكون ما أدعاه وأظهره مكذباً له.

السابع: أن لا يكون متقدماً على الدعوى بل مقارناً لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل.

راجع المواقف للأجي ص ٣٣٩ - ٣٤٠ ط، ١٣٥٧ هـ.

(٤) لوحة ٢٨٥ و د.

مقدور جميع الخلق ولا قدرة عليه إلا الله تعالى، فإذا ادعى الرسالة، ثم قال آية صدق دعواي أن الله أرسلني أن يفعل الله كذا ففعل الله تعالى ذلك كان تصديقاً من الله تعالى له فيما يدعي من الرسالة بما فعل من نقض المادة، فيكون ذلك كقوله عقيب دعواه هذه صدقت نظيره. وأن من أرسله غيره من البشر إلى آخر فقال الرسول للمرسل^(١)، اكتب لي شيئاً من الأسرار التي كانت بينك وبينه فكتب له، وعلم المرسل إليه أن لا^(٢) إطلاع على تلك الأسرار لغير المرسل كان ذلك دلالة صادقة^(٣) على صدق مدعي الرسالة.

وكذا لو قال رجل لصاحب الوديعة بين يدي المودع، إن^(٤) كنت صادقاً فيما ادعى من أمرك إياي بأخذ وديعتك منك^(٥) فناولني خاتمك فناوله كان ذلك دليلاً على صدقه، كما لو قال صدقت بل أبلغ إذ القول به يحتمل الاستهزاء وهذا مما لا احتمال فيه بوجه من الوجوه، وكذا نظيره أن ملكاً من الملوك لو كان في قصره شجرة عظيمة تقرر عند أهل مملكته وسكان حضرته أن لا قدرة لأحد من أهل قصر الملك على تحريك تلك الشجرة إلا الملك، ثم أن رجلاً من أهل القصر خرج إلى أهل البلدة وأخبرهم أنه رسول الملك إليهم وأن الملك يأمرهم بكذا وينهاهم عن كذا فكذب^(٦) أهل البلد في إدعائه الرسالة من الملك إليهم، فنادى هذا الرجل بصوت يعلم أن الملك يسمعه لا محالة، أيها الملك أنك أرسلتني إلى رعييتك من أهل بلدتك وأمرتني أن أبلغ إليهم رسالة كذا بلغت إليهم فكذبوني في الرسالة، فإن كنت أرسلتني إليهم وكنت صادقاً فيما ادعيت من رسالتك إليهم فحرك الشجرة التي في

(١) ز سقط.

(٢) ط سقط.

(٣) لوحة ١٣١ و ط.

(٤) لوحة ١٩٤ ط ز.

(٥) ز منه.

(٦) لوحة ٢٨٥ ط د.

قصر ك ليكون تحركها آية صدقي فتحركت الشجرة بمرأى من أهل البلدة عقيب هذا النداء، كان ذلك دليلاً على صدق مقالة الرسول، وكان بمنزلة ما لو سمعوا من الملك أن قال للرسول: صدقت فيما أدعيت من رسالتني، أو قال لأهل البلدة: إنه صادق فيما بلغ إليكم من رسالتني، فكذا هذا.

ثم ظهور الناقض للعادة عقيب دعوى الملك للرسالة، يوجب العلم يقيناً أن الله تعالى هو الذي فعل ذلك إذ لا قدرة لغيره على مثل ذلك الفعل، ثم ذلك منه تصديق له فيدل ذلك على صدقه لا محالة، ثم ظهور مثله على يدي الكاذب في دعوى الرسالة ممتنع.

واختلف المتكلمون (في وجه امتناعه)^(١) فقال من قال من أصحابنا باستدراك الحكمة والسفه والقبيح والحسن بمجرد العقول أن جهة امتناعه أنه لو ظهر ذلك على يد المتنبئ، ولا دليل على صدق النبي إلا^(٢) هذا لكان فيه التسوية بين الصادق والكاذب والحق والباطل، وسد^(٣) طريق الوصول إلى الحق أصلاً وذا خارج من الحكمة، حتى إن ظهور ناقض العادة على يدي المتأله لما لم يكن ساداً طريق الوصول إلى الحق، ولا موجباً التسوية بين الحق والباطل والمحق والمبطل لما في شخصه عن أمارات الحدوث، ودلائل كونه كاذباً في دعواه كان ذلك ممكناً غير ممتنع بخلاف المتنبئ فإنه ليس في ذاته ما يدل على كذبه إذ هو من جوهر ما هو صادق في الدعوى لا فرق بينهما من حيث الذات (فلا فرقان بينهما إلا من جهة المعجزة الناقضة للعادة فكان في ظهورها على يدي الكاذب ما مر من التسوية بين الحق والباطل وسد طريق الوصول إلى الحق)^(٤).

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٢) لوحة ٢٨٦ و د.

(٣) لوحة ١٩٥ و ز.

(٤) ب ما بين القوسين غير واضح وقد أثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

وذهب^(١) جمهور الأشعرية ومن قال من متكلمي أهل الحديث: إنه لا سفه إلا ما ورد عنه النهي، إلى أن جهة امتناع ظهور الناقض للعادة على يدي مدعي الرسالة كاذبًا، أن ظهوره على يديه يوجب تعجيز الباري جلا وعلا عن إقامة الدلائل على صدق الصادق في دعوى الرسالة، وإثبات التفرقة بين الحق والباطل، وتعجيز الباري جلا وعلا عن إقامة الدلائل على صدق الصادق في دعوى الرسالة، وإثبات التفرقة بين الحق والباطل، وتعجيز الباري جل وعلا محال، حتى إن إظهار ذلك على يدي المتأله لما لم يكن موجبًا تعجيزه جل وعلا عن ذلك لما في^(٢) شخص المدعي ما يدل على كذبه لم يكن ذلك ممتنعًا.

وقال بعض متكلمي أهل الحديث: أن^(٣) جهة امتناع ذلك أن المعجزة دلالة الصدق لعينها، فلا يجوز وجودها مع غير الصدق كالفعل المحكم دلالة العلم لعينه فلم يجز اقترانه بالجهل فكذا هذا.

والمحققون منهم على الوجه الأول، والله الموفق^(٤).

وإذا علم هذا فبعد ذلك يحتاج إلى التكلم في موضعين:

أحدهما: في أن الرسالة قد ثبتت في الجملة لا محالة (فيما مضى من الأزمنة)^(٥). والثاني: في إثبات رسالة بعض الرسل على طريق التعيين.

ونتكلم في الفصلين جميعًا بما يوجب صحة ما ندعي في كل فصل - إن شاء الله تعالى.

(١) لوحة ١٠٢ ظ ب.

(٢) لوحة ١٣١ ظ ط.

(٣) لوحة ٢٨٦ ظ د.

(٤) راجع في وجه دلالة المعجزة، كتاب المغني لعبد الجبار ج ١٥ ص ١٦٨-١٨١. والمواقف

للإيجي ص ٣٤١.

(٥) ط، ز فيها من الأزمان.

[الدليل على ثبوت الرسالة في الأزمنة الماضية]:

ثم الدليل على أن الرسالة تثبت فيما مضى من الأزمنة ما مر من أن الجواهر الموجودة في العالم منقسمة إلى أغذية وسموم وأدوية، ولا وصول إلى الامتياز بين البعض منها والبعض بالتجربة^(١)، ولا بقاء للأبدان بدون تناول الأغذية ورأينا الناس من اهتموا إليها وإلى معرفة طبائعها ومعرفة مقادير الأدوية التي تتعلق بها المصلحة، ولا تحصل بالنقصان منها المصلحة، وتحصل بالزيادة عليها المضرة مع أن لا وقوف بشيء من الحواس على شيء منها ولا بالعقول، إذ أصح خليفة الله تعالى حساً وأوفرهم عقلاً يمكنه الوصول إلى ذلك ما لم يختلف إلى أستاذ حاذق حصل له العلم بذلك من غيره، فثبت أن من علم ذلك علم بأخباره غيره إياه لا بحسه وعقله^(٢) لقصور علم غيره عنه مع مساواته في العقل والحس إلى أن ينتهي العلم بذلك إلى إخبار من له العلم بحقيقة كل من ذلك لما أنه خلقه على ما خلقه، وفي ذلك أبين دليل على ثبوت الرسالة فيما مضى لبعض من اصطفاه الله تعالى لذلك وأكرمه بإعلامه إياه طبائع هذه الجواهر (ولهذا اضطر أهل العلم بطبائع هذه الجواهر)^(٣) المنكرين للرسالة إلى الاعتراف بأن العلم بطبائعها توقيفي فإنهم مهما قيل لهم ممن أخذتم العلم بطبائع هذه الأشياء؟

قالوا: من بقراط؟ فإذا قيل لهم: وممن أخذه بقراط؟ قالوا: من أسغليينوس الإمام الذي عرج بروحه إلى السماء فاطلع عليها، وكذا العلم بالنجوم وهيئة الأفلاك وطبائع الكواكب وكيفية سيرها والسعد فيها والنحس، وأحكام الاتصالات بينها لن يتوصل إلى ذلك إلا بالتوقيف لتعذر الحواس والعقول عن ذلك، ولهذا لم يقف على ذلك أحد من أرباب الحواس السليمة والعقول الوافرة، ولهذا اضطر أهل النجوم

(١) لوحة ١٩٥ ط.ز.

(٢) لوحة ٢٨٧ و.د.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

حين سئلوا عن ذلك إلى أن قالوا: بدء معرفته من قيل هرمس^(١) الحكيم وقد عرج بروحه إلى السماء، فكانت في ملكوت السماوات وعرف ذلك كله مشاهدة.

وزعم بعض من ادعى العلم بالحقائق أن هرمس هو اسم إدريس عليه السلام، عند أهل المغرب في علم يعرفونه بهذا الاسم، وأهل التواريخ يزعمون أن علم النجوم نزل على إدريس عليه السلام.

وهذا^(٢) من أبين الدلائل أن ذلك كله ثبت بطريق الوحي من الله تعالى.

وكذا العلم بالحرف التي بها قوام المعاش واتخاذ الستر والكن والوقاية من الحر والبرد.

وكذا العلم بكيفية رياضة الدواب الصعبة^(٣) مما^(٤) ليس يعلم بالتأمل أنها لأي منفعة خلقت وبأي وجه يمكن رياضتها وتذليل صعابها وإيناس نافرها ومستوحشها.

وكذا العلم بأنواع التجارات التي لا يقوم للناس دين ولا دنيا إلا بها. وكذا العلم بما يفرق بين حوائجهم في البلدان لن يثبت إلا بالتوقيف لقصور العقول والحواس^(٥) عن الوقوف على ذلك.

وكذا العلم بطرق البلدان، وكذا العلم بالألسن إذ لا وجه إلى الاصطلاح إلا بعد ثبوت العلم بلسان، ليتوصل بمعرفة ذلك اللسان إلى الاصطلاح على لسان آخر إذ لا وصول إلى ذلك إلا بعد وقوف المصطلحين بعضهم على ما في ضمير البعض، فإذا لا بد من كون لسان ثابتاً بالوحي.

(١) يقال: إنه إدريس عليه السلام وهو الذي وضع أسامي البروج والكواكب السيارة. راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٤٥.

(٢) لوحة ٢٨٧ ظ د.

(٣) لوحة ١٠٣ و ب.

(٤) لوحة ١٩٦ و ز.

(٥) لوحة ١٣٢ و ط.

وكذا العلم بوجوه أسباب التناسل، والعلم بكيفية تربية الصغار والعلم بتدابير أغذية ما ليس له نطق.

وكذا العلم بالسحر وتغيير جواهر الأشياء بأنواع المعالجات. وعلوم محاربة الأعداء.

فكان ثبوت العلم بهذه الأشياء مع استتساخ حصول ذلك بشيء من الحواس أو العقل، دليلاً أن العلم بها كلها توقيف من عند العليم الخبير الذي لا يعزب عنه شيء ولا يخفى عليه خافية، وذلك يكون^(١) بالوحي إلى من اصطفاه لرسالته والله الموفق.

[المعجزات دليل لثبوت الرسالة]:

ثم الدليل على ثبوت الرسالة لبعض الرسل على التعيين ظهور المعجزات الناقضات للعادات على أيدي كثير منهم كخروج الناقة من الصخر، وصيرورة النار بردًا وسلامًا على إبراهيم، وقلب العصا حية، وتسخير الريح والجن والشياطين وتسبيح الجبال، وإلانة الحديد، وإحياء الموتى، وحنين الأسطوانة وشكاية الناقة، وكلام الجمل المسموم، ونبع الماء من بين الأصابع وغير ذلك مما هي أدلة صدق إدعاءهم الرسالة^(٢) على ما بينا من كيفية وجه الدلالة.

ثم ثبوت ذلك لأهل زمانهم بالمشاهدة ولمن بعدهم بالخبر المتواتر الذي يوجب العلم الضروري، كما أثبت ذلك بالبلدان النائية والأمم الخالية، ولا مجال للتهمة فيه لا بالفسق ولا بالانتفاع، لامتناع إجماع الناس الذين لا يتصور تواطؤهم على الكذب على خبر واحد هو في نفسه كذب، لاستحالة اجتماع^(٣) دواعي الكذب في أناس مختلفين جبلوا على أهواء مختلفة، وآراء مشتتة، وهمم متفرقة، وطبائع

(١) لوحة ٢٨٨ ود.

(٢) المعجزات المذكورة هي على الترتيب لسيدنا صالح ولسيدنا إبراهيم وسيدنا موسى وسيدنا سليمان وسيدنا داود وسيدنا عيسى وسيدنا محمد عليه وعليهم جميعاً السلام.

(٣) لوحة ١٩٦ ظ ز.

متباينة، ولهذا قال طفيل الغنوي^(١) وهو يذكر موت رجل من قومه:

تأويني هم من الليل منصب وجاء من الأخبار ما لا يكذب
تظاهرن حتى لم تكن لي ريبة ولم يك غما أخبروا متعقب

ألا^(٢) نراه قال وجاء من الأخبار ما لا يكذب ثم نبه عن العلة فقال:

تظاهرن حتى لم تكن لي ريبة ولم يك عما أخبروا متعقب

وقال سويد بن صبغي:

أتتك من الأخبار عين جلية ترادفن حتى ما لقلبك صارف

وهذا ظاهر، وقد أقمنا الدلالة في أول الكتاب على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري جاعلاً المخبر عنه كالمنظور إليه للسامع، فلا نشغل بإعادة ذلك^(٣)، والله الموفق.

[شبهة والرد عليها]:

فأما شبهة من زعم أن لا ثبوت للرسالة إلا بالدليل، ولا ثبوت للدليل، فإنه لو كان خازجاً على ما عليه العادة ومجرى الطبيعة فلا دليل فيه، وإن خرج عن العادة ومجرى الطبيعة فهو محال إذ لا تغير للطبائع.

فكلام وإه لو تقوه به مجنون لتعجب منه، وذلك لما مر أن كل ذلك معاينه من لا يجوز خفاء أمره عليهم لكثرتهم، فكان ما أنكروه من الخروج عن الطبيعة بلا

(١) هو طفيل بن عون الغنوي شاعر جاهلي فحل من الشجعان وهو أوصف العرب للخليل توفي سنة ١٣ ق.هـ. راجع: الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٠٤.

(٢) لوحة ٢٨٨ ظ د.

(٣) ذكر في أول التبصرة في فصل أسباب العلم أن المعلوم ينتقل بطرق ثلاثة وهي الحواس السليمة والعقل والخبر وقد قسم الخبر إلى قسمين خبر النبي المؤيد بالمعجزة والخبر المنقول بالتواتر وكلا القسمين يفيد اليقين.

حجة^(١) شبهة اعتمدوا عليها ثابتاً^(٢) بالحس الذي هو أوضح طريق العلم وأعلى سبل المعرفة فكان إنكارهم مردوداً، وجواز انقلاب الطبيعة ثابتاً.

يحققه: أنهم لو اعتمدوا في ذلك على دليل يتراءى أنه معقول ولا يهتدي بالعقل إلى كيفية رده كان ذلك مردوداً لما^(٣) أن الدليل العقلي يوجب العلم الاستدلالي والخطأ على الاستدلالي جائز ممكن^(٤)، وما أنكروه ثابت^(٥) بالحس الموجب للعلم الضروري الذي لا يجوز عليه الخطأ والغلط، ولا بد من رد أحدهما ورد ما يجوز عليه الخطأ والغلط أولى من رد ما لا يجوز عليه ذلك.

يحققه: أن معرفة ثبوت ما أنكروه ثابت بالحس فكان بطلان دليلهم^(٦) معلوماً بالحس، وكل دليل عرف بطلانه ضرورة كان باطلاً أو كان شبهة لا دليلاً فكيف وهم لم يبنوا إنكارهم على شبهة.

ثم نقول لهم: أنكم ساعدتمونا على أن جميع ما وجد في العالم مخلوق لله تعالى عرضاً كان ذلك أو جوهرًا، وأنه تعالى موصوف بالقدرة على ما أراد إيجادَه ثم إن النار جسم خلقه الله تعالى وخلق فيه الحرارة واليبوسة، فمن زعم أنه لا يقدر على أن يخلق هو بدل الحرارة فيها البرودة وبديل اليبوسة الرطوبة، فقد وصف الله تعالى بالعجز، وجعل أفعاله ضرورية لا اختيارية، إذ المختار والفعل كان سبيل من فعل ضد ما فعله إذ هو بذلك يمتاز عن المضطر، ووصف الله تعالى بالعجز والاضطرار جهل فاحش، وكذا الله تعالى لما كان قادرًا على اختراع العالم لا عن أصل، لماذا لا يوصف بالقدرة على إخراج الناقة من الحجر، وإخراج الماء من بين

(١) ز سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ١٠٣ ظ ب.

(٤) لوحة ١٣٢ ظ ط.

(٥) ط، ز سقط - لوحة ٢٨٩ و د.

(٦) لوحة ١٩٧ و ز.

الأصابع، وإيجاد الحياة في العصا، وتحويل أجزاء الخشب لحماً وغير ذلك.

فإذا كان إنكار قلب الطبائع نتيجة القول بالتعطيل، وفيما سبق قيل: هذا من الدلائل على إثبات القدرة^(١) الكاملة لله تعالى ما يوجب بطلان قول هؤلاء الملحدون.

والذي يؤيد بطلان هذه الشبهة: أن من قول جميع الطبيعيين أو الجمهور الأعظم منهم أن جواهر العالم كلها جنس واحد، واختلافها بما يوجد فيها من الأعراض، وأن جوهر النار (قد ينقلب ماء)^(٢) لتبدل كيميائي الحرارة واليبوسة بالبرودة^(٣) والرطوبة. وإذا كان الأمر كذلك كيف ينكر جواز قلب الطبائع ويخرج من مقدور الله تعالى لولا الوقاحة والحمافة.

[شبهة والرد عليها]:

وأما من يزعم أن قلب العادة والطبيعة جائز، غير أن ذلك أيضاً في مقدور السحرة والمشعبذة^(٤). فكلام فاسد، إذ المشعبذة والمخرقة يزداد ضعفاً واضمحلالاً لدى البحث عنهما والتأمل فيهما، إذ المخرقة تمويه محض، والشعبذة مبنية على سفل أعين الناظرين بشيء ثم إخراج غيره وعلى المهارة في خفة اليد. والمعجزة تزداد عند البحث والتأمل وكادة^(٥) وعلى مر الأيام ثباتاً ودواماً. والسحر من علائق الكلمات المؤلفة من الشرك الخالص والكفر المحض والتعمد لتفخيم^(٦) الشياطين.

ثم في الأعم الأغلب يظهر على أيدي الحيض من النساء وذوي القذارة والنجاسة من الرجال، في أوقات ومواضع لا يجري فيها ذكر الله تعالى، وإذا وافقه

(١) لوحة ٢٨٩ ظ د.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) شعذ - الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله رأى العين والمشعبذ والمشعوذ واحد. راجع لسان العرب.

(٥) أي قوة.

(٦) لوحة ١٩٧ ظ ز.

شيء من ذكر الله تعالى^(١) ينمحق ويضمحل. ولهذا يكون نفوذه في بلاد الشرك وعبادة الأصنام أشد وأبلغ، وهذا لأن ذلك يظهر بمعونة الشياطين والأرواح الخبيثة فلا بد من تقرب ممن يطلب منهم العناية إليهم بما ذكرنا من التباعد عن ذكر الله تعالى وطاعته ومباشرة الأعمال الخبيثة وملامسة الأشياء المستقذرة، وحال الأنبياء عليهم السلام كانت في نهاية المخالفة من هذه الأحوال، إذ هم المواظبون على ذكر الله تعالى مداومون على جميع أنواع القرب، والموصوفون بالنظهر عن النجاسات والأقذار.

فتمتاز المعجز عن السحر بأحوال الآتي بهما المكتسب لهما، على أنا بينا أن الله تعالى هو الذي يظهر المعجزة عقيب الدعوى على يد مدعي النبوة^(٢) تأكيداً لدعوته وتصديقاً له في دعواه الرسالة، فلو ادعى أحد من المشعذة والسحرة النبوة، وأراد إيجاد ما هو ناقض العادة ليكون^(٣) دلالة له على صدق مقالته لأعجزه الله تعالى عن إظهار ناقض للعادة وأبطل سحره وكيده في هذه الحالة، صيانة لحججه عن أن يعارضها باطل أو يقاومها فاسد، وهذا لما مر أن لا بد في حق الحكمة من إثبات تفرقة الحق والباطل، ودفع ما يوجب التسوية بينهما، وإثبات القدرة للصانع على ذلك، وأمتناع تعجيزه ذلك على نحو ما قررنا^(٤)، والله ولي التوفيق.

ولهذا قال مشايخنا: إن من ظفر بحجر المغناطيس ثم أتى ناحية من آفاق الأرض، لم يعلم أهلها بما هو من خاصية المغناطيس من جذب الفولاذ ثم ادعى الرسالة، وجعل حجة دعواه آية^(٥) صدقه القدرة^(٦) على جذب الحديد، أبطل الله

(١) لوحة ٢٩٠ و د.

(٢) لوحة ١٣٣ و ط.

(٣) لوحة ١٠٤ و ب.

(٤) راجع الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة في كتاب البيان للبيقلاني ص ٩٣ - ١٠٤ ط ١٩٥٨ بيروت.

(٥) لوحة ٢٩٠ ظ د.

(٦) ز سقط.

تلك الخاصة عن المغناطيس، صيانة لحججه عن المعارضة، وحفظاً لدينه الحق عن أن يقاومه باطل، وبالله التوفيق.

على أنه لا ريب لأحد^(١) لم يكن من شأنه العناد والمكابرة أن قلب العصا حية، وفلق البحر، وإحياء الموتى، وشق القمر، ونبع الماء من بين الأصابع، وغير ذلك من هذه المعجزات الحسية، ليست من أنواع ما يدخل تحت مقدور أحد غير الله تعالى، وقد لا يخطر جواز ذلك من غير الله تعالى على قلب عاقل البتة، فلا يتمكن إذاً فيه المعارضة.

[شبهة والرد عليها]:

وبهذا كله يبطل قول من يقول: إن قلب العادة الذي أتى به مدعي الرسالة مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد، والمدعون ما امتحنوا قوى الجميع.

على أنا نقول لهم: لو ساعدناكم لكان وجوده مما لم يكن له بذلك اجتهد وتدرّب واعتياد نقضاً للمادة، فيكون دليلاً لصحة دعواهم، والمدعون للرسالة له لم يكن لهم بذلك اجتهد ولا اعتياد عرف ذلك منهم قومهم الذين نشأوا هم بين أظهرهم، إذ عاينوا أحوالهم وشاهدوا منذ ولدوا إلى أن كبروا وادعوا ما ادعوا من الرسالة، فلم يروهم اشتغلوا بشيء من ذلك، ولا اعتادوا تعاطيه، ولا صحبوا من له بذلك علم واعتياد، وخروج ذلك على أيدي مثلهم ناقض للعادة، فكان معجزة كافية والله الموفق.

وإن قابلوا ذلك بما ظهر من الناقض للعادة على يدي زرادشت^(٢) ولم يكن ذلك علماً لصحة دعواه فكذا ما أنتم تدعون.

(١) لوحة ١٩٨ و ز.

(٢) ابن بورشب من أذربيجان ظهر أواخر القرن الثامن قبل الميلاد وادعى النبوة. راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٣٦ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٦.

قلنا^(١): لم يثبت شيء من ذلك بالتواتر بل^(٢) المذكور أنه أدخل قوائم فرسه في بطنه في دار الملك بين يدي الملك وخواصه، وكذا وضع طشت فيه نار على صدره فلم يضره ولم يكن عند ملاء من الناس. ومثل هذا الخبر لا يجب العلم بمخبره، لجواز التواطؤ على الكذب عليهم، بل الغالب من حال الملوك وأتباعهم، توليد أخبار لا صحة لها لما في ذلك من تمكين رعيته وتسوية أمور مملكتهم.

فأما ما نقل من أعلام الرسل عليهم السلام فقد نقل على طريق لا احتمال فيه للكذب، ولا يتصور التواطؤ على النقلة، وما هذا سبيله من الأخبار فهو موجب للعلم الضروري على ما قررنا، والله الموفق.

ذهب إلى هذا الجواب^(٣) جميع متكلمي أهل الإسلام وأجاب بعض المحققين من علماء الأمة عن هذا فقال: إن الناقض للعادة يدل على ثبوت الممكن لا على ثبوت^(٤) ما هو من الممتنع^(٥)، ولهذا لا يكون دليلاً على صحة دعوى التأله، ودعوى زرادشت دعوى ممتنعة لما فيها من القول بصانع عاجز جاهل، تولد من فكرته الردية من^(٦) يعاديه ويزاحمه في ملكه وينازعه في سلطانه وهو غير عالم بعاقبة فكره، عاجز عن قهر عدوه وغلبته، وهو مع هذا محل للحوادث، إذ حدثت فيه فكرته الرديئة، وكل ذلك دعوى ممتنعة ظاهر عوارها بإفسادها، ومثل هذا لا يصح بالدليل - ألا يرى أن دعوى المتأله لا تصح بمثل هذا لما فيها من الامتناع.

بحققة: أن قيام المعجزة على يدي المتنبئ إنما لا^(٧) يجوز لئلا يؤدي إلى

(١) لوحة ٢٩١ و د.

(٢) ب، ز سقط ومثبتة من باقي النسخ.

(٣) لوحة ١٩٨ ط ز.

(٤) سقط من ب، د ومثبتة من باقي النسخ.

(٥) ط سقط.

(٦) لوحة ١٣٣ ط ط.

(٧) ز سقط.

التسوية بين^(١) الحق والباطل أو إلى تعجيز الباري عن إقامة الدليل على ما صح من الدعاوي والفرقة بين الحق منها والباطل، وإنما تثبت التسوية أو العجز عن التفرقة إذا كانت الدعوى في نفسها ممكنة غير ممتنعة، فأما عند امتناعها^(٢) فلا يؤدي إلى ذلك، ولهذا كان قيام الناقض للعادة على يدي المتأله ممكناً غير ممتنع، والله الموفق.

وما زعمت الفرقة الأخيرة: أن الرسل أتوا بما هو محال على ما حكينا، قول باطل ودعوى فاسدة، بل أتوا بما هو الحكمة المحضة والحق البين والصواب الخالص ولولا التأيد بالبرهان لكان تعاطي ما أتوا به ودعوا إليه حقاً وصواباً إذ بعض ذلك من باب التقرب إلى الصانع وأداء شكر ما أسدى إليهم، وبعضه من مكارم الأخلاق، وبعضه من السياسات الفاضلة التي لا قيام للعالم ولا سكون للدهماء إلا بها، وبعضه من باب المجاملة وحسن العشرة والمعاملة.

فأما ما أتوا به من الأبواب الاعتقادية فمما يوجب العقل الصريح، ولا يطلق على ما يضاده من الاعتقاد بل يشهد ببطلان كل ما وراءه من العقائد، وفساد ما يقابله من الآراء والديانات^(٣) على ما تكشف عن حقيقة ذلك إذا انتهينا إلى إثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام - إن شاء الله تعالى.

٢ - [إثبات رسالة سيدنا محمد ﷺ]:

ثم بعد قيام^(٤) الدليل على صحة الرسالة وثبوتها فيما مضى من الجملة وتعين من قامت على يده المعجزات الناقضات للعادة كقلب العصا حية، وتفجير عيون

(١) لوحة ٢٩١ ظ د.

(٢) لوحة ١٠٤ ظ ب.

(٣) راجع الكلام في المعجزة.

شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ١٧٧ - ١٩٠ وكتاب البيان للباقلاني ط بيروت ١٩٥٨ والإرشاد للجويني ص ٣٠٧-٣٣٧، والمغني لعبد الجبار ج ١٥ ص ١٤٧-٢٦٠.

(٤) لوحة ١٩٩ و ز.

الماء من الصخرة الصماء، وإبراء^(١) الأكمة والأبرص، وإحياء الموتى، وغير ذلك من الآيات للرسالة كموسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام.

تصرف العناية إلى إثبات رسالة نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ﷺ فنقول، وبالله التوفيق:

[العاقل يسارع إلى الإذعان لرسالة محمد ﷺ]:

إننا قبل أن نشغل بإثبات أعلامه وآياته وأنواعها في أنفسها، ودلالة كل منها في نفسها على صحة ما ادعى من رسالته.

نبين ما يستدل به العاقل المنصف على أن أمر رسالته كان أمراً يلزم العاقل المسارعة إلى قبوله والتمسك به بأدنى دليل يقتزن به، والتحامي عن الاشتغال برده والامتناع عن الإعراض عنه، وذلك أن الأمر إنما يقابل بالرد في أول الوهلة والإنكار له في ابتداء ما يسمع إذا كان أمراً ممتنع الوجود مستحيل الثبوت أو نادراً في نفسه مستغرباً في ذاته ينبو عنه مكانه ولا يقبله زمانه، وكانت الغنية عنه متقررة والحاجة إليه منعدمة، فكان ما ادعى هو ﷺ من الرسالة بمضادة ما بينا من الأمور، ومباينة ما ذكرنا من المعاني.

[رسالة سيدنا محمد ﷺ امتداد للرسالات قبله والزمن يطلبها]:

فإن أمره عليه السلام لم^(٢) يكن مستغرباً مستبعداً، بل كان مستمراً على العادة جارياً على سنن الأمور المستقيضة، وما هذا سبيله لا ينبغي للعاقل أن يشتغل برده في أول الوهلة، ولهذا علمه الله أن يحاج منكري أمره والمعرضين عن التأمل في صحة ما أتى به لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَايِنِ الرُّسُلِ﴾^(٣)، وقوله

(١) لوحة ٢٩٢ ود.

(٢) لوحة ١٣٤ وط.

(٣) سورة الأحقاف ٤٦ الآية ٩.

تعالى: ﴿وَلَا يَمُنُّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(١)، وقوله^(٢) تعالى ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾^(٤)، وقوله تعالى ﴿أَكَاَنَّ لِلنَّاسِ عَجَبٌ أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ﴾^(٥) وكان مجيئه موافقاً وقت الحاجة إليه، إذ كان في زمن فترة من الرسل ودروس من الملك، وطموس أعلام الحق وآثاره^(٦) وانمحاء شعاره وستاره، مع جري عادة الله بمعاقبة أسباب الهداية عند زوال أهل الحق عن نهجه، وزيغهم عن سبيله، وما هذا سبيله يجب المسارعة إلى قبوله ولا يطلق العقل الإعراض عن مثله، ولهذا قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قَتَرٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾^(٧) وكان المنعوت إليهم بمحل الحاجة إليه، لخلاء جنسهم عن أسباب العلم ولهذا قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾^(٨) فكان ثبوته في أظهر الأماكن للخلق إذ هو واسطة ممالك الأرض، وهو موسم العرب قاطبة، ومتجر أهل الآفاق في كل سنة، وما يظهر من الأمور العظام والأنباء الجسام في مثل هذا المكان يكون انتشاره وظهور آثاره أسرع^(٩)، وبلوغه إلى من بأطراف الأرض، وأقطارها أعجل وأوحى، وهذا أولى أمكنة الأرض وبقاعها، يكون من هو مبعوث إلى الناس كافة فيه قال الله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾^(١٠) ثم إن مجيئه كان عقيب تمنى القوم ذلك وإظهار الرغبة على ما قال الله تعالى:

(١) سورة فاطر - ٣٥ - الآية ٢٤.

(٢) لוחه ٢٩٢ ظ د.

(٣) سورة الرعد - ١٣ - الآية ٧.

(٤) سورة المؤمنون - ٢٣ - الآية ٤٤.

(٥) سورة يونس - ١٠ - الآية ٢.

(٦) لוחه ١٩٩ ط ز.

(٧) سورة المائدة - ٥ - الآية ١٩.

(٨) سورة الجمعة - ٦٢ - الآية ٢.

(٩) لוחه ١٠٥ و ب.

(١٠) سورة الشورى - ٤٢ - الآية ٧.

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنَ الْإِبْطَارِ﴾^(١) ولو اقترح مقترح على ربه إراحة عنته لم يكن يعجب قطع معذرتة، فمن أخطر بقلبه هذه المعاني الخمسة، وأنصف^(٢) من نفسه، ثم لم ير في دعواه إلا ما يوافق العقل الصريح والمعاليم الإلهية ومكارم الأخلاق والسياسات الفاضلة لتسارع إلى قبول ما ادعاه وصدقه فيم أخبر من أمور^(٣) دينه ودنياه، وإن لم يقد على ذلك أية معجزة ولا دلالة قاطعة، فكيف وقد اجتمع في حقه من أنواع الأعلام والآيات، وأقسام الدلائل والمعجزات، ما لم يساويه فيه أحد ممن تقدمه من الأنبياء والرسل وأرباب الشرائع والملك على ما تبين ذلك على التفصيل - إن شاء الله تعالى.

[الابد من شروط أربعة لتصح الدعوى]:

ثم نزيد في البيان فتقول: إن كل من ادعى دعوى كانت صحة دعواه متعلقة باستجماع معاني أربعة:

أولها: كون الدعوى في حيز الإمكان، فإن من ادعى ما هو ممتنع محال في نفسه رد قوله في أول وهلة وأعرض عن^(٤) سماع^(٥) بينته.

والثاني: أن يأتي ببينة مطابقة للدعوى.

والثالث: أن تكون دواعي الجرح منتفية عن بينته إذ لو تمكن فيها جرح بوجه من الوجوه لردت إذ لا قبول إلا لما هو صحيح في نفسه.

بحقيقته: أنها ذكرت^(٦) ليصح بها غيرها وهو الدعوى، ولا وجه إلى تصحيح شيء ما بما ليس في نفسه بصحيح.

(١) سورة فاطر - ٣٥ - الآية ٤٢.

(٢) لوحة ٢٩٣ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٢٠٠ و ز.

(٦) لوحة ١٣٤ ظ ط.

والرابع: سلامة الدعوى والبيئة عن مناقضة ترد عليهما أو على أحدهما، إذ المناقض معترف بنقض ما ادعاه وفساده، إذ هو بادعائه صحة أحد المتناقضين شاهد ببطلان الآخر، فصار بادعائه صحة كل واحد منهما في محل شاهدا بفساد الآخر، فإذا صار معترفاً بفساد الآخر، فإذا صار معترفاً بفساد كل واحد من الأمرين ثم لا شك في كون صحة الدعوى متعلقة بهذه المعاني.

[أولاً: دعوى الرسول وقعت في حيز الإيمان:]

ثم إنه عليه^(١) السلام ادعى الرسالة من ربه إلى خلقه فبنا أن نتأمل أن هذه المعاني الأربعة هل وجدت أم لا؟ فنقول:

أما دعواه فواقعة في حيز الإيمان فإنه ادعى أمرين:

أحدهما: أن الله تعالى أرسله إلى الخلق ليدعوهم إلى ما ارتضاه ديناً لهم، وهذه في حيز الإيمان بل في حيز وجوب القبول لما اقترن به من الأحوال الخمسة التي مر ذكرها^(٢).

[يتعلق الإيمان بوجهين:]

والثاني: أن ما أتى به هو الذي ارتضاه الله تعالى لعباده، وهو ممكن، ومعرفة إمكانها متعلق باستبراء ذلك من وجهين: أحدهما: الوجه الأول العلمي. والثاني: الوجه العملي.

[الأول العلمي:]

فأما الوجه العلمي فبأن ننظر إلى ما يدعو الخلق إليه من أصول التوحيد وأصول بدء الخلق وإعادته، وقد وجد ذلك بحمد الله على ما تقتضيه العقول

(١) لوحة ٢٩٣ ظ د.

(٢) راجع الأحوال الخمسة تحت عنوان رسالة سيدنا محمد ﷺ امتداد للرسالات قبله والزمن يطلبها.

وتوجيه الدلائل الموجبة للعلم الحقيقي الذي لا يخالطه شك، ولا ريب على ما مر تقرير ذلك في أول الكتاب من حدوث العالم ووحداية صانعه، وكانت حالته في ذلك مخالفة لحالة زرادشت وماني^(١) فإنهما بنفس ما أظهراه من الجهل بالصانع وصفاته أخيراً كل من سمع دعواهما بكونهما كاذبين، وبما ادعيا من الرسالة وفي نسبتها ما أوردها من الدين إلى الباري جل وعلا.

[الثاني العملي]:

وأما العملي: فبأن ينظر إلى ما يصفه من العبادات المشروعة والسنن المعمولة، وقد وجد^(٢) ذلك مبيناً على ما يقتضيه الحكم^(٣) (ويوجبه العقل)^(٤) على ما نبين بعد هذا إذا انتهينا إلى فضيلة شريعته وكونها مبنية على^(٥) الحكمة، وكانت حالته في ذلك مخالفة لحالة ماني ومزدك فإنهما بما^(٦) ادعيا من^(٧) تحريم المكاسب التي يعود نفعها إلى الخلق، وتصير سبباً لبقاء المهج والأبدان، وإباحة الزنا المؤدي إلى إفساد الفرش والأنساب وتضييع الأولاد، أخيراً أنهما كانا كاذبين في ادعاء الرسالة، وإضافة تلك الأوضاع إلى الحكيم الخبير.

[ثانياً: بينة الرسول مطابقة لدعواه]:

فأما بينته^(٨) فمطابقة لدعواه أنه ادعى أمراً إلهياً وأتى بالبينات الإلهية التي تفوق قوى الخلق، ولن يأتي حصولها بالقوى الطبيعية - فإن المحققين في معرفة

(١) ماني بن فاتك الحكيم ظهر بعد عيسى بن مريم عليه السلام وأحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية وقد زعم أن العالم مصنوع مركب من أصليين قديمين هما النور والظلمة وأصحابه يسمون المانوية.

راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٤٤، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨.

(٢) لوحة ٢٠٠ ظ ز.

(٣) ط الحكمة.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ١٠٥ ظ ب.

(٦) د، ز سقط.

(٧) لوحة ٢٩٤ و د.

(٨) ز سقط.

الأصول الطبيعية العارفين بما يجوز أن يترتب تحتها وما لا يجوز متيقنون أن إحياء الشاة المصلية وإنطاق الناقة وإلجاء الأسطوانة إلى الحنين، ونبع الماء من بين الأصابع، مما لا يجوز ترتبها تحت أسرار الطبائع، وكذا شق القمر وغيره على ما نبين إذا انتهينا إلى إقامة الدليل على ذلك - إن شاء الله تعالى^(١) - ولا بالقوى النفسانية إذ الملتحق بالتدابير النفسانية إما أن يترتب تحت السحر والعزائم أو تحت اللطف والشعبذة، والعالمون بهذه الأمور يعرفون أن ما أتى به من المعجزات خارج عن هذه الوجوه، ونكشف^(٢) عن ذلك أيضاً بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

ثالثاً دواعي الجرح منتفية عن بينة الرسول]:

وأما دواعي الجرح فمنتفية عن دعواه، ومعرفة ذلك بوجود أحواله كلها سالمة عن المعاني الأربعة: أحدها الكفر بالله تعالى. والثاني الكذب على الله تعالى. والثالث الفسق في أوامر الله تعالى. والرابع الجهل بأحكام الله تعالى. وشيء من هذه لم يثبت في حقه ﷺ.

(١) يقول شارح المواقف في هذه المعجزات: قد توافر القول بانشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ أَفَتَرَى آسَاءَةً وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ ۚ ﴾ وقد روى الانشقاق جمع كبير من الصحابة منهم ابن مسعود قالوا: قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مجال التحدي.

أما عن كلام الجمادات فيقول: قال أنس بن مالك: كنا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفاً من حصي فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح.

ومن ذلك أيضاً شهادة الشجرة له ﷺ بالنبوة.

وكلام الذراع المسمومة مشهور، والنبى ﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلبة حين اعترفت وقالت: سممتها، وقلت: إن كان نبياً لم تضره وإن كان غيره استرحنا منه.

ومن ذلك أيضاً شهادة الذئب له بالنبوة والأمر مروى عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة وهما ثقات.

ومن ذلك إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل في صور متعددة، ومن ذلك نبع الماء من بين أصابعه، قال أنس بن مالك: أتى رسول الله ﷺ بقدر ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام وقال للناس هلموا إلى الشراب قال أنس: فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يشربون حتى رواء.

راجع: شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٢٠٠-٢٠١.

(٢) لوحة ١٣٥ و ط.

[رابعاً دعوى الرسول سالمة عن المناقضة]:

وأما سلامة البيئة عن مناقضة ترد عليها فمتعلقة بأن يتحدى جميع طبقات المبعوث إليهم على إيراد مثلها ويمهلهم ويقرعهم بالعجز^(١) عنه ثم لا^(٢) يوجد في جماعتهم من يشتغل بمعارضته بذلك، وثبوت هذا الأمر في حقه عليه السلام أظهر من أن نشغل ببيانه.

على أنا نبين ذلك بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

وأما سلامة دعواه عن المناقضة فمتعلقة بتصديقه بنبوة من شهد العقل على أنه نبي وتكذيبه من شهد العقل أنه ليس^(٣) بنبي طلباً لمقارنة أتباعه، وعن تكذيب من شهد العقل أنه نبي قصداً لتشيين أمر من ناوأه من أشياعه، وكانت دعواه عن الله سالمة عن هذين الأمرين إذ هو عليه السلام صدق من قبله ممن قامت الدلالة على نبوته بعد ثبوت إمكان دعوته كنوح وإبراهيم وموسى وغيره من الأنبياء والرسل عليهم السلام، وكذب جميع من قامت الدلالة على كونه كاذباً في دعواه النبوة فإنه عليه السلام كذب ماني ومرقيون^(٤) وديصان^(٥) لما وجد في كتابه المنزل عليه قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^(٦) أخبر أنهما مجعولان مخلوقان وليسا بقديمين خلافاً لما يقوله جميع طبقات التنويه، وكذب

(١) لوحة ٢٩٤ ظ د.

(٢) ز فلا.

(٣) لوحة ٢٠١ و ز.

(٤) أثبت أصليين قديمين للعالم هما النور والظلمة وأثبت أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع وقال: إن الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وأصحابه يسمون المرقيونية.

راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٥٢، اعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٩.

(٥) تنسب إليه الديصانية وقد أثبت أصليين للعالم: نور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراباً وزعم أن النور حي عالم قادر والظلام ميت جاهل عاجز.

راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٥٠ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨.

(٦) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١.

مزدك^(١) وزرادشت بقوله: "القدرية مجوس هذه الأمة"^(٢)، وبما أتى به من التوحيد ونفي الشرك لله تعالى. وبالوقوف على هذه المقدمة يعلم أن لا سبيل إلى رد دعواه بل يغلب على قلب كل منصف الميلان إلى قبوله، ثم إذا انضم إلى ذلك علم السامع بحالته من نشوئه بين ظهرائي قوم لم يكن لهم علم بما سبق من الأنبياء ولا بشرائعهم ولا العلم بالتوحيد وصفات الصانع القديم ولا^(٣) معرفة صيانة الدعوى عما يناقض هذه المعاني الأربعة التي بينا، ولا العلم بقوانين العلوم النظرية ثم رأى بأنه أتى بهذه الدعوى المنزهة عن التناقض وتمكن أصداد هذه المعاني الأربعة تيقن بصدقه في دعواه ولم يتخالجه ريب في صحة ما ادعاه^(٤)، والله الموفق.

[التدليل على ثبوت رسالة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام]:

وبعد الوقوف على هذه المقدمة نقول: لا شك أن من ساوى غيره في الدليل والعلة ساواه في المدلول والمعلول.

ثم إن موسى عليه السلام ثبتت رسالته لقيام الدلالة على ثبوتها وهي المعجزات الناقضات للعادات على يديه، عاينها من شاهدها وبلغ من لم يشاهدها على ألسنة قوم لم يجز عليهم التواطؤ في العادات الجارية، فصار ذلك كالمعاني^(٥) المشاهد لهم.

وكذلك رسالة عيسى عليه السلام ثبتت أيضاً بهذا الطريق.

(١) قال بأصلين النور والظلمة إلا أن النور يفعل بالقصد والظلمة تفصل على الخبط وقد أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيهما وإليه تنسب المزدكية.

راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٤٩ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٩.

(٢) ذكره الحاكم في المستدرک ج ١ ص ٨٥.

من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ: قال - القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم. وذكره ابن حنبل في مسنده ج ٨ ص ٢٧٩ دار المعارف للطباعة سنة ١٣٦٥ هـ تحقيق أحمد شاكر، بلفظ آخر عن ابن عمر.

(٣) لوحة ٢٩٥ ود.

(٤) لوحة ١٠٦ و ب.

(٥) لوحة ٢٠١ ظ ز.

ثم من المعارف الأولية التي لا يداخلها شك ولا يخالطها ريبة ولا شبهة، أن الاستواء في الأدلة يطلب من حيث المعنى الذي به صارت الأدلة أدلة له من حيث الصور التي لم تكن الأدلة أدلة^(١) لأجلها، ثم قلب العصا حية^(٢) وتغيير الماء من الصخرة الصماء^(٣) وإحياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص^(٤)، وغير ذلك مما كانت دلائل وحججاً لصحة الرسالة لا لصورها بل لخروجها عن العادات، وامتناع دخولها تحت القدرة المحدثّة، واختصاصها بدخولها تحت قدرة الصانع الحكيم الذي لا يعجزه شيء، ولا يقيم الدلالة على صحة الفاسد وصدق الكاذب وثبوتها عقيب دعوى الرسالة.

ثم إن رسولنا المصطفى محمد ﷺ ساوى غيره من الأنبياء فيما هو دلالة النبوة والرسالة وفيما هو من خواص النبوة، فيساويهم في صحة دعواه ووجوب قبول ما ادعى أنه^(٥) من عند الله، وتصديقه في جميع ذلك، فمن أقر بنبوة غيره وأنكر نبوته وكذبه في دعواه فقد وقع في ذلك، إما لصد الشيطان إياه عن التأمل في آياته، وإما لتمسكه بما ورثه من آبائه تقليداً لهم، وإما لسلوكه سبيل البغي والحسد واشتغاله بالتعصب لجيل من الأجيال وأمة من الأمم - عصمنا الله تعالى عن الوقوع في الضلالة لسلوك سبيل الجهالة.

ثم لا وقوف على صحة ما ادعينا من مساواته غيره من الرسل إلا بعد إبانة آياته، وإثبات اختصاصه فيما هو من خواص النبوة، فنبدأ بالإبانة عن آياته فنقول:

(١) لوحة ١٣٥ ظ ط.

(٢) وهي من معجزات سيدنا موسى عليه السلام حيث كان عصره يشتهر بالسحرة فأراد الله أن يكون معجزات رسوله من جنس ما عليه القوم مع انعدام قدرتهم عن الإتيان بمثل فعله.

(٣) ذكر القرآن الكريم هذه المعجزة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْنَفْتُمْ مَوْتًا لِقَوْمِهِمْ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِمِصْرِكَ الْحَجَرِ فَأَنجَرْتَ مِنْهُ أَرْبَعَةً عِشْرَةَ ثُمَّ رَاجِعْ إِلَيْنَا فِي سَبْعِينَ يَوْمًا فَلَنُعْلِمَ أَيُّكُمْ أَوْلَىٰ بِمَا كُنْتُمْ تَفْعَلُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية ٦٠).

(٤) وهما من معجزات سيدنا عيسى عليه السلام ولقد كان زمنه يشتهر فيه الناس بالطب. لذا جاءت المعجزات على نفس المنوال.

(٥) لوحة ٢٩٥ ظ د.

[الآيات الدالة على رسالته ﷺ حسية وعقلية]:

آيات رسالته ﷺ تنقسم أولاً إلى قسمين حسية وعقلية.

أما الحسية منها: وهي ما يظهره الله تعالى للأعين من العجائب المبينة لمجرى الطبائع والبدائع المفارقة للمعهود من العادة وكان له من ذلك ما لا يحصى كثرة.
[أقسام الأدلة الحسية]:

وهي أقسام ثلاثة: فمنها ما كان خارج ذاته، ومنها ما كان في ذاته ومنها ما كان في أخلاقه.

[أولاً: ما كان خارج ذاته]:

فأما ما كان خارج ذاته فمن نحو انشقاق القمر، واجتذاب الشجرة، وتسليم الحجر عليه، وشُرْب الكثير^(١) من الشَّرْب القليل من الماء، ونبع الماء من بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المَصَلِّيَّة، وما كان من السحاب الذي كان يظله قبل مبعثه، وما كان من حال أبي جهل عليه اللعنة وصخرته حين هوى بها إلى رأسه، وما كان من شأن الشاه الحابل ودَرَّها حين مسح بيده الكريمة على ضرعها على ما ذكر في حديث أم معبد.
[ثانياً: ما كان في ذاته]:

وأما ما كان في ذاته فنحو النور الذي كان ينتقل من ظهر إلى بطن إلى ظهر إلى أن خرج، وما^(٢) كان من الخاتم بين كتفيه، وما وصف أنه كان ربعة ثم كان لا يزاحم طويلين إلا فاقهما، وما روى أنه نظر إلى وجهه وإلى البدر فكان هو أحسن، وأنه كان أطيّب ريحاً من المسك وألين من الحرير، وكان يؤخذ عرقه فينتفع به في الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يعرف أحد يوصف بمثله حسناً وجمالاً، وروى في

(١) لوحة ٢٠٢ و ز.

(٢) لوحة ٢٩٦ و د.

وصفه على التفصيل أنه عليه السلام كان أطول من المربع^(١)، وأقصر من المشذب^(٢) عظيم الهامة^(٣) رجل^(٤) الشعر، أزهر^(٥) اللون، واسع الجبين، أزج^(٦) الحواجب، أقنى العرنين^(٧)، يحسبه من لم يتأمله أشم^(٨)، في عينيه دبح^(٩)، وفي عنقه^(١٠) سطع، وفي لحيته كثافة، سهل الخدين، ضليع^(١١) الفم، مفلج الأسنان، ظاهر الوضاعة، عظيم الصدر، سواء^(١٢) البطن، ضخم الكراديس، بعيد ما بين المنكبين، دقيق المسبوبة، طويل الزندين رحب الراحة، شثن^(١٣) الكفين، سائل الأطراف بادن متماسك، وسيم قسيم، فخم مفخم^(١٤) ليس بالجافي ولا^(١٥) المهين. وصفه بهذا هند ابن أبي هالة^(١٦) ربيبه عليه السلام - إذ هو كان ابن خديجة رضي الله عنها من أبي هالة بناس بن زرارة التميمي - بين يدي المهاجرين والأنصار^(١٧) بهذه الحلية - وكان وصافاً - فصدق بها. وكذا وصفته أم معبد لزوجها بما يضاهي هذا فلم ينكر عليها.

(١) أي ليس بالطويل الفارع.

(٢) أي ليس بالقصير البائن.

(٣) أي الرأس.

(٤) أي مسترسلة في حسن وجمال حتى يكاد شعره يمس منكبيه.

(٥) أي أبيض مشرب بحمرة.

(٦) فسرت بالمقوس الطويل الوافر الشعر.

(٧) أي دقيق أعلى الأنف.

(٨) أي طويل قسبة الأنف.

(٩) يقصد إطالة النظر إلى الأرض.

(١٠) لوحة ١٠٦ ظ ب وتوجد باللوحة ٩٦ ظ ب.

(١١) أي واسع الفم.

(١٢) أي مستوى البطن مع الصدر.

(١٣) أي غليظ الأصابع لين الكفين.

(١٤) ط ز سقط.

(١٥) لوحة ١٣٦ و ط.

(١٦) هو تميم من بني أسد ربيب الرسول وأمه خديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ شهد بدرا وقاتل مع علي في موقعة الجمل.

راجع: أسد الغابة لابن الأثير ج ٥ ص ٧١ وتهذيب الأسماء واللغات لمحيي الدين النووي

ج ٢ ص ١٤٠ ط المنيرية بمصر.

(١٧) راجع في أوصاف الرسول ﷺ الخلقية المواهب اللدنية ج ١ ص ١٢٤٩.

ثم إن أصحاب علم الفراسة يجمعون معترفون أن اجتماع هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده، ويعز اتفاقه، وهو مع ذلك دال على أن النفس المختصة بمثل هذا التركيب تكون^(١) لا محالة أشرف النفوس^(٢) وأتمها، فتكون دلالة صادقة بشهادة علم الفراسة أنه صادق خير غير شرير ولا كاذب.

والشيخ أبو منصور - رحمه الله - عبر عن هذا المعنى فقال بعدما وصفه عليه السلام بهذه المعاني المختصة ببدنه: وجل الفتن تراها تهيج في الخبرة بذي الآفات في الخلقة، فدللت براءته عن كل الآفات، وزينه بكل زين على استجابته أعلى الدرجات في الخلق وأفضل الأقدار، ولهذا قال عبد الله بن رواحة^(٣) رضي الله عنه: لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبيك بالخير.

وروى عن عبد الله بن سلام^(٤) أنه قال: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة فقال الناس: قدم رسول الله، فخرجت إليه فلما نظرت إليه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، وكان أول ما سمعته من كلامه أنه قال: "أيها الناس أفشوا السلام، وصلوا الأرحام، وأطعموا الطعام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام"^(٥).

[ثالثاً: ما كان من أخلاقه عليه السلام]:

وأما ما كان من أخلاقه عليه السلام فكثير جداً يتعذر إحصاؤه ويفوت الوسع والطرف تعدادده، فنذكر بعضاً من ذلك.

(١) لوحة ٢٠٢ ظ ز.

(٢) لوحة ٢٠٦ ظ د.

(٣) صحابي يعد من الأمراء والشعراء كان أحد الأمراء في واقعة مؤته توفي سنة ٨ هـ. راجع: صفة الصفوة ج ١ ص ١٩١ والإصابة ج ٤ ص ٦٦.

(٤) كان اسمه الحصين فلما أسلم سماه الرسول عبد الله شهد له الرسول بالجنة توفي سنة ٤٣ هـ. راجع صفة الصفوة ج ١ ص ٢٠١، وشذرات الذهب ص ٥٣ ج ١.

(٥) ذكره ابن السني في كتابه عمل اليوم والليلة ص ٧٤ عن عبد الله بن سلام عن رسول الله ﷺ والكتاب ط دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣١٥ هـ.

فمنه أنه ﷺ لم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة ولا منه عن أعدائه فرار، بل كان في الشجاعة بمحل، ما ولى دبره قط (في حرب) ^(١) على ما أصاب أتباعه من النكبات والشدائد، ولذلك أمكنه الركون إلى وعد الله تعالى بقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ ^(٢) فلم يخف أعداءه بعد ذلك، ولم يعرف في أخلاقه سوء. بل كان على وصفه لا يداري ولا يماري، ولا يعرف فحاشاً ^(٣) ولا صخاباً، وكان لا ينتصر لنفسه، وكان في الإشفاق بالمحل الذي عوتب عليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٌ﴾ ^(٤) وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا كَبُخَ نَفْسُكَ﴾ ^(٥) وفي التحنن عما به هلاك الخلق كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾ ^(٦) وقال: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ ^(٧) وكان ^(٨) في السخاء والكرم بحيث عوتب عليه بقوله تعالى ^(٩): ﴿وَلَا تَبْسُطْ كُلَّ الْبَسْطِ﴾ ^(١٠) وقيل: إنه عليه السلام لم يدخر شيئاً لغد وقد عرض عليه أعلى ما يرغب فيه من متاع الدنيا والرياسة بأن يداهن قليلاً فما أجاب، بل عادى الله تعالى الأقرباء والملوك والسادات حتى أكرمه الله تعالى بالرعب في قلوب الخلق.

وفي الجملة كان عليه الصلاة والسلام في حلمه ووفائه وزهده وسخائه وأمانته وسداده، وشجاعته، وعفافه، وصادق في صبره، وذكاء فهمه وقلة تلونه، وبارع حفظه، وقوله بجوامع الكلم إذا قال، ومراعاته ^(١١) لشرائط الصمت إذا

(١) ب - د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق:

(٢) سورة المائدة - ٥ - الآية ٦٧.

(٣) لوحة ٢٩٧ و د.

(٤) سورة فاطر - ٣٥ - الآية ٨.

(٥) سورة الكهف - ٨ - الآية ٦.

(٦) سورة النحل - ١٦ - الآية ١٢٧.

(٧) سورة التوبة - ٩ - الآية ١٢٨.

(٨) لوحة ٢٠٣ و ز.

(٩) ط ز ما بين القوسين سقط.

(١٠) سورة الإسراء - ١٧ - الآية ٢٩.

(١١) لوحة ١٠٧ و ب.

صمت، وتصديقه المواعيد^(١) إذا وعد، وطهارة أخلاقه كلها صبيهاً وناشئاً وكهلاً، بحيث (تتبع آثاره أعداؤه)^(٢) الذين تأمروا على معاداته، وتجانبوا عن مسالمته ومداراته، بل ناصبوه الحرب، وداوموا على قصد إطفاء نوره، وطمس آثاره، وإياداة أتباعه وأشياعه بالطمس والضرب.

ثم كانت هذه الأخلاق الفاضلة، والشمائل الشريفة، موجودة فيه على طول الأيام وتصاريف الأحوال لم تتغير عن شيء منها في حالة، ولا وجد منه ضد من أضدادها طول عمره البتة، فكان ذلك دليلاً أن شيئاً منها لم يكن عن تكلف، إذ المتكلف لما ليس في طباعه لا يستمر على ما يتكلفه بل لابد أن يرجع في كثير من الأحيان إلى ما جبل عليه من الخلق. ولهذا قيل: إن التخلق يأتي دونه الخلق. وقال بعض الشعراء^(٣):

ومن يتخلق بغير خلق يرجع بصفري إلى الطبيعة

وما أحسن ما قال المتنبي:

وأسرع مفعول صنعت تغيراً تكلف شيء في طباعك ضده

فكان جريه على السلام على طريقة واحدة في تساوي الأخلاق على امتداد الأزمنة والدهور، واختلاف الأحوال والأمور دليلاً أنها مواهب من مواهب الله تعالى؛ ليكون اجتماعها كلها وانتفاء أضدادها التي هي رذائل بأسرها عنه دلالة صادقة، أنه المؤيد بقوة سماوية^(٤)، والمكرم بمعونة إلهية، ليشغل بالقيام بما فرض إليه، وتحمل أعباء ما حمل عليه، من أمور الرسالة إلى أصناف الخليقة والأمة^(٥) والرياسة على جميع طبقات البرية.

(١) لوحة ١٣٦ ظ ط.

(٢) ز يبتغي أعداؤه.

(٣) لوحة ٢٩٧ ظ د.

(٤) لوحة ٢٠٣ ظ ز.

(٥) ط والإمامة.

قالوا: وإلى هذا المعنى يرجع قوله تعالى فيما أمر نبيه عليه السلام بمخاطبة قومه به على سبيل الاحتجاج لنفسه: ﴿وَمَا أَشْكَلُكُمْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْرِ﴾^(١) الآية - (وهذا تأويل حسن)^{(٢)(٣)}، والله أعلم.

ثم اجتماع هذه المعاني التي اجتمعت في بدنه وأخلاقه خارج عن العادة المستمرة وإن^(٤) كان وجود أفرادها على ما عليه العادة جائز من أفراد الأشخاص وأعيان الخلق، فكان ذلك من باب نقض العادة، ولن يظن أن الله تعالى مع كمال حكمته يجمع هذا كله فيمن يعلم أنه يتقول عليه ويدعي أنه أرسله إلى عباده إفكا منه وتحرصاً، ولو كان هذا جائزاً لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة على يدي المتنبئ الكاذب في دعواه أجوز، وقد مر امتناع ذلك، فكذا هذا.

ولنبينا محمد عليه السلام من المعجزات الحسية ما لا يحصى كثرة، ذكرها نقلة الحديث وخلدوها في كتبهم وأعرضت عن ذلك مخافة التطويل.

ثم وإن كان فيما ذكر أصحاب التواريخ ونقطة الأخبار والآثار أشياء نقلت على طريق الأحاد، وذلك لا يوجب العلم لكل فرد أنه حق لا محالة إلا أن ترادفها من أناس لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب، يكون دليلاً على ظهور ما هو الناقض للعادة في الجملة على يديه، وإن لم يقع العلم بكل فرد كحكاية الأفراد عن وجود حاتم^(٥) وكعب بن مامة^(٦) وأبي داود الإيادي^(٧) وهرم بن سنان^(٨) المري

(١) سورة الشعراء - ٢٦ - الآية ١٨٠.

(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ط ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢٩٨ ود.

(٥) حاتم بن عبد الله الطائي توفي ٤٦ ق هـ. وهو فارس جواد يضرب به المثل في الجود.

راجع الأعلام للزركلي ج ٢ ص ١٥١.

(٦) هو كريم جاهلي يضرب به المثل في حسن الجوار ويقال: أجود من كعب بن مامة لشدة

جوده. راجع الأعلام للزركلي ج ٦ ص ٨٥.

(٧) شاعر من أجواد العرب. راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٣٧.

(٨) من أجواد العرب في الجاهلية وهو ممدوح زهير بن أبي سلمى. راجع: الأعلام للزركلي

ج ٩ ص ٧٧.

والأجواد العشرة في صدر الإسلام، والبرامكة ومع ابن زائدة وغيرهم من الأجواد. وشجاعة عامر بن الطفيل^(١) وعتيبة^(٢) بن الحارث بن^(٣) شهاب، وبسطام بن قيس^(٤) وعنتر بن شداد^(٥)، وعمرو بن معد يكرب^(٦)، وربيع بن عباد البكري، وحكمة أكثم بن صيفي وعامر بن الظرب^(٧) وغير ذلك.

فإن حكاية كل فرد معنى من هذه المعاني عن المحكى عنه إن كان لا يوجب العلم بصحة^(٨) تلك الحكاية بعينها فإنه يوجب العلم بكونه^(٩) موصوفاً بما وصف به في الجملة، فكانت كل حكاية في حق تلك الصورة التي وردت عنها في حيز الآحاد وهي بكليتها في حق أصل الجود والشجاعة في حيز التواتر الموجب للعلم حتى إن أحداً لم يتردد في قلبه شك في جود من تقدم ذكره من الموصوفين بالجود، وكذا في شجاعة من مر ذكره، وكذا العلم والحكمة لما مر، فكذا كل فرد من الأخيار في حق صورة ذلك المروى بعينه في حيز الآحاد ومجموعها في حق أنه كانت تظهر على يده المعجزات الناقضات للعادة في حيز التواتر الموجب للعلم بذلك.

وهذا معنى قول أهل الأصول: إن الجزئيات المجوزة يتركب من مجموعها كلي موجب، ولسنا نعني أن كلا الشاة وشكاية الناقة وحنين الأسطوانة، وما ذكرنا نحن من قبيل هذا، بل كل واحد مما ذكرنا ثبت برواية قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب،

(١) قاد قومه في غارات كثيرة على بني غطفان وَقَدْ على النبي وعرض الملك على البدو كلهم فلما رفض الرسول عليه السلام لم يسلم وهو أيضاً من الشعراء راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٦٩.

(٢) ط عينية بن الحارث.

(٣) لوحة ١٣٧ و ط.

(٤) من أشهر فرسان العرب في الجاهلية أدرك الإسلام ولم يسلم. راجع: الأعلام للزركلي ج ٢ ص ٤٤.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) فارس اليمن المشهور أسلم في سنة ٥٩هـ وشهد اليرموك والفاضية راجع الأعلام ج ٥ ص ٢٦٠.

(٧) لوحة ٢٩٨ ظ د.

(٨) لوحة ٢٠٤ و ز.

(٩) لوحة ١٠٧ ظ ب.

فكان كل فرد من ذلك ثابتاً بطريق التيقن كأننا عايناه، ولثبوتة برواية من لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب، وبالله التوفيق.

[معجزاته عليه السلام العقلية وأقسامها]:

وأما معجزاته العقلية فمنقسمة إلى أقسام فمنها: ما هو راجع إلى حالة ومنها ما هو راجع إلى (نسبه، ومنها ما هو راجع إلى) ^(١) دعواته، ومنها ما هو راجع إلى أخباره، وهذا ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما ورد مع البشارات ^(٢) به في الكتب المتقدمة والأمم الماضية.

والثاني: إخباره عن الكائنات، وهذا القسم الأخير ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: إخباره عن أمور ماضية. والثاني: إخباره عن أمور توجد في المستقبل ومنها معجزات ظهرت بعد وفاته عليه السلام، ومنها ما هو راجع إلى مكانه، ومنها ما هو راجع إلى زمانه، ومنها ما هو راجع إلى كتابه الذي أتى به، ومنها ما هو راجع إلى شريعته التي اختص بها.

ونبين في كل فصل من هذه الفصول ما يوجب تلج الصدر، ويسوق إلى القلوب برد اليقين، وإن ضاق عن ذلك صدر المتعنتين، ورغم أنف الملحدین الذين وصفهم الله تعالى في كتابه بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتُوا اللَّهَ بِحَمْدِهِ﴾ ^(٣).

[المعجزات الراجعة إلى حاله وأقسامها]:

وأما ما هو راجع إلى حاله فمنقسم إلى أقسام أربعة:

أحدها ^(٤): ما هو راجع إلى قومه فإنه كان من قوم لا يعرفون الكتب

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٩٩ و د.

(٣) سورة الأنعام - ٦ - الآية ٣٣.

(٤) ز سقط.

ودراستها، وكانت بلدتهم في البراري لا يشهدا إلا الأعراب الأميون الذين كان الغالب عليهم الجهل، ثم هو لم يغيب عنهم إلا مدة يسيرة في سفره إلى الشام مع العير، ولم يغيب عنهم، ولم يقدم عليهم مكة أحد من أبحار أهل الكتاب والعلماء بشرائع الأمم المتقدمة يختصه ممن هو دونه ويعتكف على تعريفه ما في الكتب السالفة، ثم إنه علم أنباء الغيب الذي لم يكن يعلمها هو ولا أحد من قومه، وبلغ في ذلك الثقة به والطمأنينة إليه إلى (١) أن قال عند مجادلته إياه: ﴿ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ ﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿ بَلِّغْ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيًا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ ﴾ (٣) ولم ينسبه أحد منهم إلى (٤) تعلم قد تفرد به وأنفق عمره في تحصيله، وقال تعالى: ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾ (٥) وقال: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَسْتَلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِمِيمِنِكَ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (٦) وقال: ﴿ فَقَدْ لَيْتُ فِيكُمْ عُمَرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (٧).

والثاني: أنه لم يكن قبل إظهار الدعوة متكلمًا (٨) لما أظهره، ولا خائضًا في نظم الكلام وتأليفه، ولو كان شرع في شيء من ذلك لظهر لمعاشريه ولما خفى على أهل بطانته، وليس من طباع البشر التصدي لمثل ذلك الخطب الجليل والتعرض لمخالفة العالم فجأة بلا مقدمة، ولا القدرة على الإتيان بكلام يعجز عنه الخلق بغتة من غير تدريج.

(١) لوحة ١٣٧ ظ ط.

(٢) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٦١.

(٣) سورة هود - ١١ - الآية ٤٩.

(٤) لوحة ٢٩٩ ظ د.

(٥) سورة المؤمنون - ٢٣ - الآية ٦٩.

(٦) سورة العنكبوت - ٢٩ - الآية ٤٨.

(٧) سورة يونس - ١٠ - الآية ١٦.

(٨) ز سقط.

والثالث: أنه انتصب في حال ضعفه وفقره وفاقته وقلة أعوانه حرباً لجميع أهل الأرض ومتعرضاً للملوك والجبارين وذوي القدرة والبسطة^(١)، وعاداهم معاداة الدين، وهي أشد أنواع العداوة، وسفه أحلامهم وأحلام آبائهم الذين كانوا يعتادون التفاخر بمآثرهم ومناقبهم، وكان أشد الناس عليه عشيرته الأقربون ورهطه الأذنون، ولم يأخذه في الله لومة لائم، وطلبوا منه أدنى مداينة ليتابعوه^(٢) وأيسر مسايلة لينقادوا له، فلم يعطهم ذلك ولم يساعدهم عليه، ثم إنهم مع قوة أبدانهم وكثرة عدوهم ووفور عدوهم أتوا بأقصى ما في وسعهم من الجد والاجتهاد واستعمال العدة والعتاد لإطفاء نوره وطمس آثاره، فلم يزد ذلك إلا كثرة الأتباع وقوة الأشياع وانتشار الدعوة وشد الشوكة من غير أن كان ذلك راجعاً إلى^(٣) معونة بشرية على ما عليه أمر طلاب دول الدنيا المعتمدين في ذلك على كثرة الأموال وقوة الأنصار والأعوان، بل كان نشأ يتيمًا لا تبع له وعائلاً لا مال له، وهذا من أول الدلائل على أن أمره كان مبنياً على المعونة الإلهية والتأييد السماوي، ولهذا كان نصره^(٤) بالرعب وكان يُخَاف منه مسيرة شهر.

والرابع: أنه عليه السلام تحمل في إظهار دعوته المشاق التي لا خفاء بمكانها، والمتاعب التي ليست في الجملة البشرية احتمالها فدام في ذلك كله على وتيرة واحدة^(٥) لا يسأم عن شأنه ولا يمل عن دعوته، وعرضت عليه المطامع من الثروة والرياسة ليتترك دعوته فلم يجبههم إلى ذلك بل قال: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾^(٦) وصبر على تلك المشاقات متردداً في البؤس والفاقة منصرفاً في الضراء واللداء

(١) لوحة ١٠٨ وب.

(٢) لوحة ٢٠٥ وز.

(٣) لوحة ٣٠٠ ود.

(٤) ط، ز سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) سورة الشعراء ٢٦ الآية ١٨.

صابراً على شظف العيش، ثم لما استقامت له الأمور وخضعت لدعوته الجمهور وضربت وفود العرب من السهل والجبل إلى بابہ أكباد الأبل، وحملت إليه الأموال الجمّة والعقد النفيسة، وصفت له جزيرة العرب بأسرها وخلصت عمن يعاديه وخلت عمن ينازعه ويناوئه فيها، استمر على وتيرته، وداوم على التمسك بطريقته من ترك الاستمتاع^(١) بصنوف الملاذ الشهوية والإعراض عما هو دأب طلاب الملك من إحراز النعم الدنيوية، بل صبر على ما كان عليه من التباؤس والاستكانة والتجرع لمضض الفقر والفاقة، ولا يتوهم ذلك بلا بصيرة صادقة وثقة بربه تامة بل كل ذلك لما أكرمه الله تعالى^(٢) وخلقه لدار كرامته التي أعدت للنعم التي لا يكدرها خوف^(٣) الزوال ولا ينغصها شوب المطال، والله ذو المن والإفضال.

[ما هو راجع إلى نسبه الشريف]:

وأما ما هر راجع إلى نسبه عليه السلام فإنه كان دعوة إبراهيم عليه السلام على ما أخبر الله خبراً عن إبراهيم أنه قال: ﴿رَبَّنَا وَأَبْتٌ فِيهِمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ﴾^(٤) والهاء عائدة إلى ذريته وذرية إسماعيل عليه السلام فإن في صدر الآية: ﴿وَأَذِيقْهُمْ بُرْءَهُمُ الْقَوَاعِدِ مِنَ الْبَيْتِ﴾^(٥) إلى أن قال: ﴿وَجَعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِكَ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾^(٦) ثم قال ﴿وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾^(٧) ولا نبي من ولد إسماعيل عليه السلام إلا نبينا محمد ﷺ سيد البشر، ثم إنه عليه السلام كان حفدة إسماعيل، ونجل معد بن عدنان ونجيب مدر بن نذار، وسليل النضر بن كنانة، وأورع بني لؤي بن غالب، ولباب قصي بن كلاب، وصريح عبد مناف، وصفوة عمرو العلي وهو هاشم، وخالصة عبد المطلب

(١) لوحة ١٣٨ و ط.

(٢) لوحة ٣٠٠ ظ د.

(٣) لوحة ٢٠٥ ظ ز.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٢٩.

(٥) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٢٧.

(٦) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٢٨.

(٧) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٢٩.

وهو شبيه الحمد، ومن قبل أمهات آبائه متصلاً بمضاض بن عمرو الجرهمي جد ذكورة ولد إسماعيل وبأخواله من الخزرج بسلمى^(١) والدة عبد المطلب وبنو زهرة بأمة آمنة، وله عليه السلام أنساب شريفة من قبل أمهات آبائه كالعواتك^(٢) والفواطم^(٣) وغيرهن، ثم لا يخفى على العلماء بالتواريخ والحفاظ لأنساب العرب وأيامها العارفين^(٤) بأشرافهم وأجوادهم وشجعانهم أن كل واحد ممن يتصل نسبه به، كان عماداً لأسرته ورئيساً لقبيلته وزمرته وسيداً لعشيرته، مخصوصاً بجميع الفضائل موصوفاً بالمحامد والمناقب، وكانوا^(٥) أرباب الحكم والرفادة، وأصحاب السقاية والسدانة، وسادة دار الندوة، والوافدين عند الملوك والأجلة المعظمين في أعينهم المتبجلين عندهم، المسمين عند جميع قبائل العرب - قحطانها وعدنانها مضرها وربيعها قيسها وخندقها آل الله وجيرانه وسكان حرمة. ومن كان حال نسبه هذه الحالة، وعرقه في الشرف هذا العرق كان الاشتغال منه بالرزق والافتعال من الممتنع الذي لا تصور له والمحال الذي لا مجال له في العقول لثبوته إذ ذلك فعل من يرجع إلى خساسة^(٦) في الأصل وضعة في النسب ولؤم في الأعراق ودناءة في الأخلاق، وبالله التوفيق.

[ما هو راجع إلى دعواته عليه السلام]:

فأما ما هو (راجع إلى دعواته فمن ذلك دعاؤه على مضر حين أدوه وكذبوه)^(٧) فقال: "اللهم أشدد وطأتك على مضر، واجعل عليهم سنين كسني

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) هن من أمهات آباء الرسول وترجع كل واحدة منهن إلى قبيلة لها وضعها بين العرب.

راجع بالتفصيل - الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٥.

(٣) والفواطم مثل العواتك يرجعن إلى قبائل لها وضعها بين العرب. راجع بالتفصيل الكامل لابن

الأثير ج ٢ ص ١٤.

(٤) لوحة ١٠٨ ط ب.

(٥) لوحة ٣٠١ و د.

(٦) لوحة ٢٠٦ و ز.

(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

يوسف^(١) فأمسك عنهم القطر حتى جف النبات والشجر وهلك المواشي. وكان انكشاف الجذب عنهم أيضاً بدعائه فأتاهم الغيث وكثر حتى هدم بيوتهم فكلموه في ذلك فقال: "اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الطراب والجال وبطون الأودية"^(٢) وذلك كله منقول بالتواتر. ومن ذلك دعاؤه على كسرى حين مزق كتابه وبعث إليه بتراب فقال: "اللهم مزق ملكه كل ممزق"^(٣). وقال لأصحابه: "مزق كتابي أما إنه ستمزق أمته، وبعث إلي بالتراب أما إنكم ستملكون أرضه"^(٤). فمزق الله ملكه، وشتت جمعه، وملكهم أرضه^(٥).

ومن ذلك دعاؤه على^(٦) عتبة بن أبي لهب: "اللهم سلط عليه كلباً من كلابك"^(٧) فافترسه الأسد في بعض أسفاره، ومنها دعاؤه^(٨) لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - بالفقه والحكمة فحصل ما دعا. ومنها ما أعمى الله تعالى أبصار الظالمين له حين كان في الغار. ومنها ما ساخ بقوائم فرس من اتبعه في الأرض بدعائه، وفي ذلك كثرة، وفي هذا القدر كفاية.

[الكتب السابقة بشرت بنبوته عليه السلام]:

وأما ما كان راجعاً إلى البشارات الواردة بنبوته فقد أورد العلماء بالكتب المتقدمة أشياء كثيرة، منها ما ذكر في التوراة: "جاء الله تعالى من سيناء، وأشرق

(١) ذكره أبو نعيم في دلائل النبوة ج ٢ ص ١٥٩ عن عبد الله بن مسعود. وذكره السيوطي في الخصائص الكبرى ج ١ ص ١٤٨. وذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٧٧.

(٢) ذكره الشوكاني ونصه: عن المطلب بن حنطب أن النبي ﷺ كان يقول عند المطر: اللهم سقيا رحمة ولا سقيا عذاب ولا بلاء ولا هدم ولا غرق اللهم على الطراب وبطون الشجر اللهم حوالينا ولا علينا. راجع نيل الأوطار للشوكاني ج ٤ ص ٩ ط ٣٤٧ ط الحلبي.

(٣) ذكره البخاري عن عبد الله بن عباس عن رسول الله وذكره الإمام أحمد في مسنده. صحيح البخاري ج ٦ ص ٨ ط بولاق ومسنده الإمام أحمد ج ١ ص ٣٤ سنة ١٣٦٥هـ.

(٤) الحديث السابق.

(٥) لوحة ١٣٨ ط.

(٦) ط سقط.

(٧) ذكره أبو نعيم في دلائل النبوة ج ٢ ص ١٦٢. وذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٧٥.

(٨) لوحة ٣٠١ ط د.

من ساعير، واستعلن من جبال فاران^(١) فكان فيه إخبار عن إنزال التوراة على موسى عليه السلام بطور سيناء، وإنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام بساعير فإنه كان يسكن من ساعير بقرية تدعى ناصرة، وباسمها سمى من اتبعه نصارى، وإنزاله القرآن على محمد ﷺ بجبال فاران وهي جبال مكة، إذ فاران هي مكة، يقر بذلك أهل الكتاب، فإن في التوراة أن إبراهيم عليه السلام أسكن هاجر - رضي الله عنها - وإسماعيل عليه السلام فاران. ويقال^(٢) لهم: ما الموضع الذي استعلن الله منه واسمه فاران سوى مكة؟ ومن النبي الذي أنزل عليه الكتاب بعد عيسى سوى محمد؟

ومنها ما ذكر في التوراة لموسى في السفر الخامس: "إني أقيم لبني إسرائيل نبياً من إخوانهم مثلك أجعل كلامي على فمه" فأخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل، كما أن أخوة بكر هم تغلب، وأخوة عيسى هم ذبيان، وأخوة الأوس هم الخزرج، ومثل موسى من الأنبياء ليس إلا نبي الله محمد عليه السلام، لما أنه صاحب شريعة مستأنفة فيها بين مصالح^(٣) الدارين، وليس لأحد سواه من الأنبياء بعد موسى ذلك فلا يصح صرفهم هذا الكلام إلى بعض أنبياء بني إسرائيل، لما ليس أحد منهم مثل موسى عليه السلام، وكذا هم من أنفسهم لا من إخوانهم، ألا ترى أن من قال لآخر: ائنتي برجل من أخوة بني بكر بن وائل لكان يجب عليه أن يأتيه برجل من بني تغلب لا برجل من بني بكر، ومنها ما ذكر في الزبور: "تقلد أيها الجبار السيف فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك"^(٤) مسنونة والأمم يخرون تحتك" وليس المتقلد للسيف من الأنبياء إلا نبينا محمد عليه السلام، وهو الذي خرت الأمم تحته وقرنت شرائعه بالهبة. ومنها ما قال في الزبور. قال داود: "اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس أنه بشر" وهذا إخبار عن المسيح وعن محمد عليهما السلام يريد ابعث محمداً حتى يعلم الناس أن عيسى بشر. فعلم داود أن قوماً

(١) أي جبال مكة.

(٢) لوحة ٢٠٦ ظ ز.

(٣) لوحة ٣٠٢ و د.

(٤) لوحة ١٠٩ و ب.

سيدعون للمسيح ما ادعوا. ومنها ألفاظ كثيرة في الإنجيل باسم فارقليط من ذلك أن الفارقليط روح الحق الذي يرسله أي باسمي هو يعلمك كل شيء. "ذكر العلماء بكتبهم هذه الألفاظ وأشياء كثيرة من كتب الأنبياء المتقدمين عليهم السلام فيها^(١) ذكره وذكر أصحابه وذكر مكة والكعبة والحرم والحجر وغير ذلك^(٢) لا ينكر أهل الكتابين ثبوت ذلك غير أنهم يحرفون الكلم من مواضعه، ويصرفون ذلك كله بتأويلات مستكرهة فاسدة إلى غير ما هو المراد، وقد ذكر ذلك أئمة أهل^(٣) الكلام، وأبطلوا تأويلاتهم الفاسدة، وأعرضت عن ذكر ذلك مخافة الإطالة واكتفيت من ذلك كله بمعقول لا^(٤) اعتراض للخصوم عليه ولا انفصال لهم عنه وهو أن محمدًا ﷺ ادعى أنه مذكور في كتبهم وأنه مبشر به على لسان المسيح على ما ذكر الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾^(٥)، وقال تعالى خبرًا عن عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾^(٦) وقال تعالى: ﴿يَتَأْهَلُ الْكِتَابُ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾^(٧) يَتَأْهَلُ الْكِتَابُ لِمَ تَلْسِنُونَ الْحَقَّ بِالْبُطْلِ وَتَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٨) وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾^(٩) وفي آيات كثيرة يطول تعدادها وقد كان يدعوهم إلى اتباعه وتصديقه، وقد أقام على صحة دعواه من الدلالات الكافية التي قطعت أعداء الجاحدين، فكيف كان يحتج عليهم بباطل ويحيل ذلك إلى ما عندهم وفي أيديهم ويقول: علامة ثبوتي ودليل صدقي أنكم تجدونني مكتوبًا وهو يعلم أنهم لا يجدونه، ويعلم أن ذلك مما يزيدهم نفارًا وعما يدعوهم إليه بعدًا، وقد كان غنيًا عن ذلك بما أقام من الدلالات، أيفعل ذلك

(١) لوحة ١٣٩ و ط.

(٢) لوحة ٢٠٧ و ز.

(٣) لوحة ٣٠٢ ظ د.

(٤) ز سقط.

(٥) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٥٧.

(٦) سورة الصف - ٦١ - الآية ٦.

(٧) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٧٠-٧١.

(٨) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٤٦.

مجنون؟ فضلاً عن طبقت حكمته الأرض، وفاق على زعم الخصوم^(١) جميع أهل الأرض دهاء وذكاء وأبذ على كافة الفصحاء في البلاغة والفصاحة، ولم أسلم - والحال كما زعموا من كذبه في دعواه وجود ذكره والبشارة به في الكتب المتقدمة - من أسلم من علمائهم وأخبارهم كعبد الله بن سلام^(٢) وتميم الداري^(٣) وكعب وهم عالمون بكذبه فيما يدعي؟ هذا مما لا يكون، فكان هذا من أوضح الدلائل على ثبوت ذكره، والبشارة به في الكتب المتقدمة، وروي أحاديث كثيرة عن العلماء بالكتب المتقدمة في وجه ذكره فيها أعرضنا^(٤) عن ذلك مخافة التطويل، وكذا وجد ذكره في أخبار الفرس ومنامات لهم أنذروا فيها بزوال ملكهم على يده، وكانوا يخافون ذلك وكذا في سير ملوك اليمن وغيرهم حتى حكوا في حكاية فيها طول عن تبع بن حسان بن^(٥) تبع أنه قال في النبي عليه السلام:

شهدت على أحمد أنه رسول من الله باري النسم
فلو مد عمري إلى عمره لكنت وزيراً له وابن عم

وقصة سيف بن ذي يزن مع عبد المطلب مشهورة لا خفاء بها على من له أدنى علم بالتواريخ وسير الملوك، والله الهادي.

[علمه بما حدث في الماضي دليل على نبوته]:

وأما ما هو راجع إلى إخباره عن الكائنات الماضية الجزئية فيما تضمن الكتاب من أخبار أنبياء بني إسرائيل وغيرهم مما لم يكن علم شيء من ذلك عند

(١) لوحة ٣٠٣ و د.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) أبو راقية أسلم سنة ٩٩ هـ سكن المدينة وانتقل إلى الشام بعد مقتل عثمان وهو أول من أسرج السراج بالمسجد مات في فلسطين. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ٣١٠. والأعلام للزركلي ج ٢ ص ٧١.

(٤) لوحة ٢٠٧ ظ ز.

(٥) هو آخر ملوك حمير في اليمن من التباينة عند الحلف بين اليمن وربيعه استمر ملكه ٧٨ سنة. راجع الأعلام للزركلي ج ٢ ص ٦٤.

أهل بلدته، وهو لم يختلف إلى أحد ممن له علم بذلك وأخبر على نحو ما علمه أحبار اليهود وعلماء^(١) النصراني من غير زيادة ولا نقصان، وعلم ذلك من^(٢) مثله من الأميين الذين لم يقرأوا الكتب المتقدمة ولا أخذوا ذلك من علمائهم وأحبارهم، من باب علم الغيب لا يعلم إلا بالله تعالى، فحيث علم^(٣) هو مع ما بينا من حاله دل أنه علم بأخبار الله تعالى إياه، وهذا واضح بحمد الله.

[إخباره عما يحدث في المستقبل دليل لنبوته]:

وأما ما هو راجع إلى إخباره عن الكائنات في المستقبل فنوعان: أحدهما: ما وجد في الكتاب. والآخر: ما وجد في الخبر.

فأما ما كان من ذلك في الكتاب فكقوله تعالى: ﴿سَيَهْرِمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾^(٤) والسورة مكية يعني بذلك المشركين يوم بدر فكان كما أخبر، ولا شك أنه إخبار عما يكون في المستقبل بدلالة حرف السين الموضوعة لتمحُّض الاستقبال وقطع احتمال الحال التي وضعت لها الصيغة وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهِنَّ لَكُمُ﴾^(٥)، وقد كانت لهم وهي العسكر لا العير، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنْ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾^(٦) وقد دعوا لأن المراد من قوله "أولي بأس شديد" عند بعضهم هم بنو^(٧) حنيفة، وقد دعا إلى قتالهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وعند بعضهم المراد من ذلك هم أهل فارس، وقد دعا إلى ذلك عمر بن الخطاب، وفي الآية دلالة على خلافة أبي بكر وعمر، وعلي ما نبين إذا انتهينا إلى إثبات الإمامة - إن شاء الله تعالى.

(١) لوحة ٣٠٣ ظ د.

(٢) لوحة ١٠٩ ظ ب.

(٣) لوحة ١٣٩ ظ ط.

(٤) سورة القمر - ٥٤ - الآية ٤٥.

(٥) سورة الأنفال - ٨ - الآية ٧.

(٦) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ١٦.

(٧) لوحة ٢٠٨ و ز.

(وكقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَبِهَتُوا﴾ (١) عُلِّيَتْ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ
 مِكْيَلُوتُ ﴿٣﴾ (١) وكان كما أخبر (٢) وكقوله تعالى: ﴿سَرَّيْهِمْ مَا يَتَنَافَى الْآفَاقُ
 وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ (٣) والمراد منه معنى في المستقبل بدلالة (٤) حرف السين وقد آراهـم
 الآيات الدالة على حدوثهم وثبوت الصانع الحكيم لهم في أنفسهم وفي الآفاق فلم تكن
 الآية منصرفة إلى ذلك، وكان المراد ما قال أهل التأويل أن المراد بالآيات في
 الآفاق فتح الفرس، وفي أنفسهم فتح مكة، وكان كما أخبر، وكقوله تعالى لرسوله:
 ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ (٥) أي مكة. وقد رد إليها. وكقوله
 تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (٦) وقد أظهره. وكقوله
 تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (٧) الآية والمراد
 من ذلك الصحابة بدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَيَسْجُدَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خُفْيِهِمْ أَمَّا﴾ (٨) وكانوا هم
 الخائفين في صدر الإسلام وقبل الهجرة وقد استخلفهم، وفي الآية دلالة على خلافة
 أبي بكر رضي الله عنه إذ لا يجوز أن يكون المستخلف مقهوراً. وكقوله تعالى في شأن اليهود
 ﴿قُلْ يَتْلُوا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾ (٩) إلى أن قال: ﴿وَلَا يَسْمَعُونَ
 أَهْلاً﴾ (١٠) وكان كما أخبر، ولم يتمن أحد منهم الموت، وفي الآية دليل أنهم كانوا
 يعلمون صحة رسالته، وكانوا وجدوا ذكره في كتبهم حيث لم يتجاسروا على التمني

(١) سورة الروم - ٣٠ - الآية ١-٣.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه في مكانه.

(٣) سورة فصلت - ٤١ - الآية ٥٣.

(٤) لوحة ٣٠٤ ود.

(٥) سورة القصص - ٢٨ الآية ٨٥.

(٦) سورة الصف - ٦١ - الآية ٩.

(٧) سورة النور - ٢٤ - الآية ٥٥.

(٨) نفس السورة ونفس الآية.

(٩) سورة الجمعة - ٦٢ - الآية ٦.

(١٠) سورة الجمعة - ٦٢ - الآية ٧.

علمًا منهم أنهم لو تمنوا لماتوا لولا ذلك لفعّلوا إظهارًا لخلفه. وكقوله تعالى في اليهود: ﴿صُرِّيتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا يَحْمِلُ مِنَ اللَّهِ﴾^(١) ومصدق هذا^(٢) في اليهود بين في كل عصر ومصر؛ إذ لم ترفع لهم راية منذ يومئذ، ولا ثبت لهم سلطان، وكانت أمارّة الذل والصغار والمسكنة عليهم بادية، وعلامة السخط واللعنة ظاهرة وإن كانوا يرجعون إلى ثروة من المال^(٣) وكثرة من العدة والعتاد.

وأما ما هو راجع إلى الإخبار عن الكائنات في المستقبل غير الكتاب^(٤) فمنه قوله عليه السلام: "زويت لي الارض فأريت مشارفها ومغاربها وسيلبغ ملك أمتي ما زوى لي منها"^(٥) وكان كما أخبر إذ لم يرد بذلك جميع المشارق والمغارب، وإنما أراد ما ينطلق في عرف الناس عليه اسم المشرق والمغرب لانصراف مطلق الكلام إلى ما هو المستعمل في مخاطبة المتعارف في مفاوضاتهم.

ومن ذلك قوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي^(٦): "كيف بك إذا خرجت الظعينة"^(٧) من أقصى قصور اليمن إلى قصور الحيرة لا تخاف إلا الله؟" قال عدي: قلت: يا رسول الله، فكيف بطيئ ومقامها؟ قال: "يكفيها الله طيا"^(٨) (وهذا إخبار عن الأمر الذي يكون بعدهم لأنهم كانوا خائفين في حياته، فكان كما أخبر في زمن عمر فكانت المرأة تخرج من قبيلة طيئ باليمن وتجاوز البادية، ولا يعترض لها أحد

(١) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١١٢

(٢) لوحة ٢٠٨ ظ ز.

(٣) لوحة ٣٠٤ ظ د.

(٤) لوحة ١٤٠ و ط.

(٥) رواه مسلم في صحيحه ج ١٨ ص ١٣ في حديث ثوبان عن النبي ﷺ.

(٦) صحابي من الأجواد وكان رئيس طيء في الجاهلية والإسلام أسلم سنة ٩ هـ وقام في حرب الردة بأعمال جليّة وشهد الجمل وصفين والنهروان مات سنة ٦٨ هـ راجع: الإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٢٨٨ ط ١٣٢٩ هـ.

(٧) الظعينة يعني اليهودج كانت فيه امرأة أم لم تكن وجمعه ظعن ويطلق الاسم ايضاً على المرأة ما دامت في اليهودج فإذا لم تكن فيه فليست بظعينة راجع مختار الصحاح.

(٨) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى ج ٢ ص ٢١ بلفظ مختلف قليلاً.

بمكرهه^(١). ومن ذلك أنه نعى النجاشي وخبر أصحابه بموته وصلى عليه، فتتابعت الأخبار أنه مات في ذلك اليوم^(٢).

ومن ذلك قوله لعمار^(٣): "تقتلك الفئة الباغية"^(٤) فقتل يوم صفين^(٥) مع علي عليه السلام. ومنها قوله عليه السلام لعلي عليه السلام: "أشقى الناس عاقر الناقة، والذي^(٦) يخضب من هذا هذه"^(٧) يعني الذي يضربك على رأسك فيخضب لحيتك من دم رأسك فضرب علي عليه السلام على رأسه حين قتل. ومن ذلك قوله عليه السلام لعلي: "أنك تقتل الناكثين والمارقين"^(٨) والقاسطين^(٩). ومن ذلك قوله عليه السلام: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر"^(١٠) فأعلمنا بهذا أن الخليفة بعده أبو بكر وبعد أبي بكر عمر رضي الله عنهما^(١١)، ومن ذلك قوله: "الخليفة بعدي ثلاثون سنة"^(١٢) ثم يؤتي الله الملك من يشاء"^(١٣) وكانت خلافة الخلفاء الراشدين ثلاثين

(١) ب، د سقط ما بين القوسين وأثبتناه من ط، ز للسباق.

(٢) ز سقط.

(٣) صحابي شجاع وهو أحد السابقين إلى الإسلام شهد بدرًا وأحد والخندق وبيعة الرضوان وهو أول من بنى مسجدًا في المدينة توفي سنة ٣٧ هـ. راجع صفوة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ١٧٥ والإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٢٧٣.

(٤) رواه الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٣٨٦. من طريق عمرو بن حزم - وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٢٩٦.

(٥) كانت بين جيش علي بن أبي طالب وجيش معاوية سنة ٣٧ هـ وقتل فيها عدد كبير من المسلمين. راجع: الكامل لابن الأثير ج ٣ ص ١٣٩ وتاريخ أبي الفداء ج ١ ص ١٧٥ الحسينية.

(٦) لوحة ١١٠ و ب.

(٧) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى ج ٢ ص ١٢٤ من حديث عمار بن ياسر عن رسول الله ﷺ. وذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٦٩.

(٨) الناكثون هم الذين نكثوا البيعة ونقضوها، والقاسطون هم معاوية وأتباعه الذين قسطوا أي حادوا حين حاربوا إمامهم، والمارقون هم الذين مرقوا أي خرجوا عن دين الله واستحلوا القتال مع خليفة رسول الله. ورد الشرح المذكور بهامش اللوحة ١١٠ و ب.

(٩) رواه الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ١٤٠ من طريق أبي أيوب الأنصاري.

(١٠) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٣ عن أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ.

(١١) لوحة ٢٠٩ و ز.

(١٢) لوحة ٣٠٥ و د.

(١٣) ذكره الترمذي في صحيحه ج ٩ ص ٧١.

عن سعيد بن جهمان قال حدثني سفينة قال: قال رسول الله ﷺ.

سنة. ومن ذلك حديث ليلة الإسراء وما أخبر من أخبار عير قريش، وكان كما أخبر. ومن ذلك أنه ضلت له عليه السلام ناقة فأقبل يسأل الناس عنها فقال المنافقون: هذا محمد يخبركم خبر السماء وهو لا يدري أين ناقتة، فصعد المنبر وحمد الله وأثنى عليه، وحكى قولهم ثم قال: "إني لا أعلم إلا ما أعلمني ربي وقد أخبرني أنها في وادي كذا متعلق زمامها بشجرة"^(١) فبادر الناس فوجدوها كذلك. ومن ذلك قوله لخالد بن الوليد حين بعثه إلى أكيدر بدومة الجندل: "أما أنكم ستأتونه فتجدونه يصيد البقر"^(٢) فوجدوه كذلك. ومن ذلك قوله عليه السلام للعباس حين أسره: "أفد نفسك وابني أخيك" - يعني عقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارسة - فإنك ذو مال فقال: لا مال عندي. قال: "فأين المال الذي وضعته بمكة عند أم الفضل وليس معكما أحد، فقلت: إن أصبت في سفري فللفضل كذا، ولعبد الله كذا، ولفلان كذا؟" فقال العباس: والذي بعثك بالحق نبيا ما علم بهذا أحد غيري، وإنك لرسول الله" وأسلم هو وعقيل^(٣). ومن ذلك ما كان يخبر أهل النفاق^(٤) بما كانوا يقولون فيما بينهم ويبيتون ما لا يرضى من القول حتى كانوا من شدة تعنتهم يحذرون أن ينزل عليه سورة تتبئهم بما في قلوبهم، وأمثال ذلك كثير، وكتابنا هذا يضيق عن ذكر عشر ذلك فضلاً عن كله، والله الموفق^(٥).

ثم إن جميع ما أخبر من الأخبار الكائنة في المستقبل خرج على ما أخبر من غير تمكن كذب أو حلف في شيء من ذلك لا كمثل (أخبار الكهنة)^(٦) والمنجمين

(١) ذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٧٠. وقد حكى قصة ضياع ناقتة ﷺ وما قاله اليهود ثم قوله عليه السلام. وأورده محمد بن طاهر العيني في كتابه تذكرة الموضوعات ص ١٠١ ط بيروت - وأورده العرافي في المغني عن حمل الأسفار وأورده الزبيدي في إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ٢ / ٥٨٠ عن أبي هريرة.

(٢) ذكره الماوردي في أعلام النبوة عن سيدنا عبد الله بن عباس ص ٧١.

(٣) ذكره الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ج ٥ ص ١٠٥-١٠٦ ط ١٣٦٥ القاهرة عن ابن عباس رضي الله عنه.

(٤) لوحة ١٤٠ ط ط.

(٥) لوحة ٣٠٥ ط د.

(٦) ما بين القوسين سقط من ز.

الذين يضل صدقهم في كذبهم وحقهم في باطلهم. على أن حالته كانت تخالف حالة الكهنة في طهارته وطيبه واشتغاله بالطاعات والعبادات. وتقدر أولئك وتتجسمهم وتقربهم إلى الشياطين والأرواح الخبيثة^(١)، وكذا كانت أخباره صادرة عنه عن طريق الغيب الذي أعلمه الله تعالى من غير الاشتغال بالنظر في النجوم والتأمل في الطالع والارتفاع وتعرف ذلك من قبل الريح والإسطرلاب^(٢) وغير ذلك من خلاف ما يفعله المنجمة، فكان ذلك من باب نقض العادة كالإلانة الحديد واتخاذ الدروع بلا آلات ولا استعمال النار.

[المعجزات التي ظهرت بعد وفاته]:

وأما ما ظهر من معجزاته وأعلامه بعد وفاته فكاستسقاء عمر عليه السلام فإنه استسقى بالعباس عليه السلام فسقوا حتى طفق الناس يمسحون أركان العباس ويقولون: هنيئاً لك ساقى الحرمين، وهذا مشهور تفتخر به بنو العباس. ومن ذلك إخراج شهداء بدر رطاباً بعد خمسين سنة وهو أمر مشهور بالمدينة، وكذا قصة طلحة^(٣) عليه السلام حين رآته ابنته عائشة في المنام فقال لها: يا بنية حوليني من هذا المكان فقد أضرتني الندى، فأخرجته بعد ثلاثين سنة وحولته وهو طري لم يتغير، وتولى إخراج عبد الرحمن بن سلامة الكندي. ومن ذلك أن^(٤) أبا أيوب الأنصاري عليه السلام حين مات بقسطنطينية فقبر عند سور المدينة وبنى عليه، فكانوا إذا أمحلوا^(٥)

(١) لوحة ٢٠٩ ظ ز.

(٢) الإسطرلاب وهي آلة فلكية والكلمة يونانية معناها (ميزان الشمس) لاب اسم الشمس في اليونانية فتكون بمعنى إسطر الشمس إشارة إلى الخطوط التي في هذه الآلة. ويقال إن بطليموس صاحب المجسطي أول من وضع الإسطرلاب. راجع وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٥ ص ١٠٢ ط القاهرة.

(٣) هو طلحة بن عبيد الله صحابي شجاع هو أحد العشر المبشرين بالجنة وأحد الثمانية السابقين إلى الإسلام قتل يوم الجمل وهو بجانب عائشة سنة ٣٦ هـ. راجع: صفة الصفوة ج ١ ص ١٣٠، الإصابة في تمييز الصحابة ج ٣ ص ٢٩٠.

(٤) لوحة ٣٠٦ و د.

(٥) أمحلوا - أجدبوا. راجع مختار الصحاح.

كشفوا عن قبره فمطروا، وكل كرامة ظهرت لولي ففيها معجزة النبي عليه السلام على ما نبين - إن شاء الله.

وأما ما هو راجع إلى مكانه فقد كانت بلدته مأثره إبراهيم، ومنشأ إسماعيل ومنسك الأمم (ومفخر العرب، وسرة جزيرتها، وشرف^(١) تربتها، ومثابة قبائلها^(٢)) وقبلة جماعتها، وموسم إفتائها، ومأمن خائفها، وملاد هاربها، وحرمة الله في أرضه، وأم قرى عباده، وأول بيت وضع للناس يتجه إليها أهل البسطة في القوة لإظهار الخضوع والعبودية، وتخضع فيها أعناق الجبابرة لملازمة الطاعة، وقد عرفت عند الأجيال كلها بالآيات البينة والعلامات الظاهرة والعبر المتتابعة كالوحش الذي يأمن فيه حتى يجتمع مع السباع والكلاب ويذعر منها إذا خرجت منه، وكالطير التي تسقط على سطوح المسجد وزمزم والسقاية ولا تقرب سطح^(٣) البيت، ومقام إبراهيم عليه السلام في الحجر، ولو لم يكن لمكة آية إلا أمر الفيل وإتيان طير من البحر بحجارة من سجيل^(٤) تحملها بأرجلها ومناقيرها حتى تهلك أمة من الأمم لكانت آية كافية في تعظيم شأنها وجلالة قدرها وكرامة أهلها عند الله تعالى، ثم مما لا يرتاب أن ذلك لم يكن ممن كان بها يومئذ من الناس لأجل أنفسهم إذ هم كانوا مشركين يعبدون ما ينحتون ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(٥)، وبعضهم كانوا قاتلين بقدح الدهر ويضيفون^(٦) الحوادث إليه وكانوا يقولون: ﴿وَمَا يَلِكَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(٧).

(١) لوحة ١١٠ ظ ب.

(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٢١٠ و ز.

(٤) لوحة ١٤١ و ط.

(٥) سورة الأنعام ٦ الآية ١٠٠.

(٦) لوحة ٣٠٦ ظ د.

(٧) سورة الجاثية ٤٥ - الآية ٢٤.

ومن قصدهم من الحبشان كانوا من أهل الكتاب مؤمنين بموسى وعيسى عليهما السلام متمسكين بكتابيهما التوراة والإنجيل، فلا يظن إهلاكهم لنصرة من كانت حالته تلك بل كان ذلك إرهاباً لأمر نبيه المصطفى محمد عليه السلام إذ كان قرب زمانه ودنا أوان خروجه وظهور دعوته، فسان الله تعالى الآباء^(١) لاحترام من علم الله تعالى خروجه من أصلابهم من أنصار دعوة رسول الله عليه السلام وأتباع ملته، ومتبعي دينه وشريعته، وحفظ نبيه الذي كان في سابق علمه ومبرم قضائه أن يكون قبلة لأمتة ومنسكاً ومثابة لأهل ملته، ثم إن إنكار أمر الفيل غير ممكن لأهل الإلحاد لثبوت ذلك بالتواتر الذي لا يتمكن فيه توهم الكذب كثبوت سائر الأمور الماضية في الأزمنة الخالية التي ينسب جاحدها إلى العناد والمكابرة، وقد ذكر ذلك الشعراء في قصائدهم والخطباء في مواظهم.

فمن ذلك قول نفيل بن حبيب^(٢) وهو جاهلي، وكانت الحبشة أخذته في طريقها إلى مكة ليدلها فاحتال الهرب منها:

ألا ردى ركائبنا ردينا	نعمناكم على الهجران عينا
فإنك لو رأيت ولن تراه	لدى جنب المخصب ما رأينا
حمدت الله إذ عاينت طيرا	وحسب حجارة تلقى علينا
وكلهم ^(٣) يسائل عن نفيل	كان عليّ للحبشان ديننا

وقال^(٤) طفيل^(٥) وهو جاهلي:

ترعى مذانب وسمى أطماع لها	بالجذع حيث ^(٦) عصى أصحابه الفيل
---------------------------	--

(١) ز الأيل.

(٢) نفيل بن حبيب الخثعمي يلقب بذي اليمين كان من أدلة أبرهة في زحفه على مكة - الأعلام ج ٨ ص ٤٥.

(٣) لوحة ٢١٠ ظ ز.

(٤) لوحة ٣٠٧ و د.

(٥) هو طفيل الغنوي شاعر جاهلي فحل من الشجعان وهو أوصف العرب للخيول توفي سنة ١٣ ق هـ. راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٠٤.

(٦) د. حين.

وقال أبو الصلت أمية بن أبي الصلت:

ان آيات ربنا^(١) بينات ما يماري بهن إلا كفور
جلس^(٢) الفيل بالمغمس حتى ظل يحبو كأنه معفور

وهذا في الجملة أشهر من أن يمكن إنكاره وقد قال الله تعالى: ﴿لَا تَزَكِيكَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾^(٣) إلى آخر السورة، ولم يعارضه أحد من المشركين بالتكذيب والرد لعلمهم بحقيقة ذلك بل قد كان بقي بعض من عاين ذلك الأمر ثم إن بلدة هذا شأنها أولى البلدان والبقاع بخروج من يدعو الخلق إلى الحق والدھماء إلى المحجة البيضاء، فكيف يستجير عاقل مقر بنبوة من خرج من مكانه لا مزية له على غيره من الأمكنة، ولا ظهر في الخلق له آية بينة تدل على حرمتها عند الله تعالى وكرامتها عليه أن ينسب الخارج عن البلدة المشهور^(٤) شرفها المذكور فخرها الظاهر آياتها البين علاماتها إلى الكذب والافتعال والدعوة الظاهر عنها^(٥) إلى النقول والمحال، وهذا واضح لمن ترك العناد وسلك سبيل الرشاد.

[ما هو راجع إلى زمانه عليه السلام دليل نبوته]:

وأما ما هو راجع إلى زمانه فإنه بعث إلى الخلق في زمان كانت مدة الفترة بين الرسل فيه متطاوله، والشرائع بأسرها والحكم بأجمعها مندرسة، وآثار التخلف في الخلق بادية، والهداة إلى الملة الحنيفية^(٦) مغمورون معدومون، وأعلام الجور منصوبة، والطبيعة السبعية على الخلق متولية، كانوا يرون الأحق^(٧) بالأماره من

(١) د. ربي.

(٢) د. حبس.

(٣) سورة الفيل - ١٠٥ - الآية ١.

(٤) لوحة ١٤١ ظ ط.

(٥) لوحة ١١١ و ب.

(٦) لوحة ٣٠٧ ظ د - د. الحنفية.

(٧) ز سقط.

كان أبعد في الإغارة، والأولى برياسة القبيلة والسيادة على العشيرة والفضيلة من كان أقدر على النهب وأحذق للطعن والضرب مع إجراء الله تعالى العادة بنصرته^(١) الدين عند ظهور أدنى دروس في معالمة، وتقوية أركانه عند ثبوت^(٢) أيسر وهي أو وهن في دعائمه، أفترى الله تعالى يرسل رسلاً تترى بين موسى وعيسى عليهما السلام وشريعة التوراة باقية الآثار لائحة المنار كثيرة الأعوان قوية الأركان لحاجة وقعت إلى معرفة حكم جرى لا ذكر له في كتابهم ولا نص فيه عن نبيهم، ثم يرسل عيسى ليبدل مصلحة في أحكام قليلة العدد منقطعة المدد، ثم يترك الناس والكفر قد طبق الأرض بأقطارها، والباطل ملأ الدنيا بأكنافها وأطرافها، وأكثر قبائل العرب اتخذوا الأصنام آلهة، ووأد البنات شريعة لازمة، والسعي في الأرض بالفساد عادة دائمة، والنهب والإغارة تجارة رابحة، وسفك الدماء طبيعة راسخة، وجميع ممالك الفرس اشتغلوا بعبادة النيران ووطء البنات والأمهات، همتهم الأطعمة الشهية والأشربة المرية، استعبد أكابرهم الأصاغر، واتخذ ملوكهم الرعايا خولا، وأموالهم التي اكتسبوها بكد اليمين وعرق الجبين دولا، ويستعملونهم في حوائجهم استعمال النعم، ويصرفونهم فيما^(٣) يهمهم من الأمور تصرف العبيد والخدم لا يخلونهم وما تقتضي همهم العليا ونفوسهم الأبية من اقتناء أنواع العلوم وأصناف الحكم وأبواب الأدب.

والترك يواظبون على تخريب البلاد، وتعذيب من ظفروا به من العباد وعادتهم الركض في طراف الأرض من الطول إلى العرض يستترق بعضهم البعض، يرون ارتكاب الجرائم واكتساب المآثم من أنفاس الأعلاق^(٤) والمغانم، دينهم عبادة الأصنام، ودأبهم ظلم الأنام.

(١) ز بنظرية.

(٢) لوحة ٢١١ و ز.

(٣) لوحة ٣٠٨ و د.

(٤) مفردا العلق وهو: النفيس من كل شيء، راجع مختار الصحاح.

وجمهور الهند لا يعرفون إلا عبادة الأوثان وإحراق أنفسهم بالنيران.

واليهود حرفوا الكلم عن مواضعها ودانوا بالتنشبيه المحض إلا العنانية منهم فإنهم يقولون بثبوت الذات، وتعطيل الصفات، وجمعهم تكذيب المسيح عليه السلام.

والنصارى متحIRON في دينهم مختلفون في مقالاتهم فريق منهم يصف الله تعالى بالصاحبة والولد، وطائفة منهم يجعلون المسيح^(١) وأمه إلهين من دون الله إلى غير ذلك من المقالات الباطلة والجهالات الفاحشة^(٢)، أفيترك الناس هكذا حيارى في دينهم يترددون، وفي طغيانهم يعمهون، لا يرسل إليهم هاديًا ولا يبعث إلى الخلق داعيًا بل يتركهم وما يدينون من المحال ويعتقدون من الكفر والضلال وما يشتغلون به من السعي في الأرض بالفساد وتخريب البلاد وإهمال العقول والألباب عن اقتناء العلوم والآداب؟! هذا والله الظن الكاذب والوهم الباطل، ثم لا داعي في تلك الأيام، تأييد بالمعجزات والأعلام^(٣) سواه، ولا هادي إلى ما يقتضيه العقل الصريح من التوحيد المحض والعبادات الخالصة وتوجيه السياسة الفاضلة من السنن العادلة ورفض الرسوم الجائرة والعادات الفاسدة، والأخلاق الدنية والخصال الذميمة غيره أعني به الصادق المصدق المؤيد^(٤) بالأعلام الباهرة والمعجزات الظاهرة والدلائل الواضحة، والأمارات اللائحة، صاحب الشريعة الزهراء والملة الغراء والمحجة البيضاء، والدين القويم، والصراط المستقيم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف عليه السلام، وهذه دلالة واضحة لو انعدم ما سواها من الدلائل لكانت كافية في التزام الحجة على من عدل عن المحجة، والله الموفق.

يؤيد ما ذكرنا أن الناس كما كانوا محتاجين إلى من يعلمهم مصالح الدارين

(١) لوحة ٢١١ ظ.ز.

(٢) لوحة ١٤٢ و.ط.

(٣) لوحة ٣٠٨ - ظ.د.

(٤) لوحة ١١١ ظ.ب.

وبيّن لهم معالم الدين، ويرشدهم إلى الحق، ويهديهم إلى سبيل الخير، ويوقفهم على نهج العبادة لخالقهم، وأداء شكر نعمه عليهم، كانوا متحاجين إلى من يسوسهم سياسة فاضلة، ويقبض على يدي القوى وينصر الظلوم وينصفه من ظالمه، ويمكن الدهماء ويؤمن الطرق، ويطفىئ نائرة الفتنة الواقعة في الأرض، لا يتقاضى الممالك المؤتلة، وانهال قوى الولايات القديمة كان ملك فارس، وكان ملوكهم أعز ملوك الأرض وأشدهم شوكة، وأقواهم بطشاً، وأكثرهم عدة وعديدة ذخائر، وأعمرهم ولاية، قد ضعف، وتكاثر^(١) أسباب الخلل في قواعده وأركانه، وتداعى إلى^(٢) الانعدام ما طال وعرض من بنيانه لشؤم ما كان بملكهم أبرويز من ادعاء الألوهية حتى نهى عن ذلك على لسان مغنية فأربد فقصمه الله تعالى وسلط ابنه شيرويه عليه فقتله، ثم كان لا يدوم لمن استولى منهم على الملك مدة ولا يشتد له شوكة، وآل الأمر إلى نصب النساء بأمور المملكة وتقويض الأمر إلى الصبيان، وكان لا يشغل الواحد منهم للقيام بأسباب السياسات وضبط المملكة، وامتدت الأيدي الخاطئة والأطماع الفاسدة إلى الرعية بالإجحاف والاستئصال.

وكذا ملك اليمى انتقض باستيلاء السودان عليه، وملك الحيرة بقتل أبرويز النعمان بن المنذر، وملك آل جفته وهم الغسانيون كان آل للضعف وأشرف على البطلان والزوال، وبقي الناس بعد انتقاض هذه^(٣) الممالك أو ضعف^(٤) أركانها وزوال السياسة وحفظ الحوزة والذب عن حريم الرعية خائفين وجلين طالبين من الله تعالى حسن الفرغ مقسمين ﴿بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لَيْتَ جَلَّةَ هَمِّ نَذِيرٍ لِّكُونِ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾^(٥). فرحم الله خلقه وبعث محمداً نبياً، وبدلهم من بعد خوفهم أمناً، وبعد اضطراب

(١) لوحة ٢١٢ و.ز.

(٢) لوحة ٣٠٩ و.د.

(٣) لوحة ١٤٢ ط.ظ.

(٤) ط.صف.

(٥) سورة فاطر - ٣٥ - الآية ٤٢.

أمورهم واختلاف أحوالهم سكوناً وقراراً، وبعد انتشار الظلم في الخليفة، وتطايير شرره في أصناف البرية عدلاً وإنصافاً، فمن لم يقابل هذه النعمة بحسن القبول، ولم ير نفسه عاجزاً عن أداء الشكر، فهو الكافر الجهول الذي لا دواء لدائه إلا الحسام القاضب لا حيلة لبرئه إلا الحمام^(١) الغالب، والله ولي العصمة وكاشف الغمة^(٢).

[إعجاز القرآن باقٍ للأبد]:

وأما ما هو راجع إلى كتابه فهو من أعجب الآيات وأظهر الأعلام والدلالات إذ هو آية حسية عقلية باقية على الدهر مبنوثة في الآفاق، وغيره من الآيات يختص بمكان ويوجد في زمان، ثم يصير غير من شاهدها محجوجاً ببلوغ الخبر على السنة من شاهدها وعائنها، والقرآن باقٍ إلى يوم القيامة منتشر في أطراف^(٣) الأرض ثم فيه^(٤) وجوه من الدلالات.

أحدها: نظم العجيب الذي باين ما سواه من الكلام فإنه في الجملة ينقسم إلى منشور ومنظوم، والقرآن ليس من جملة الكلام المنشور، ثم المنظوم من الكلام كان عند العرب منقسماً إلى أقسام أربعة: نظم الشعر، ونظم الرجز، ونظم الخطبة، ونظم الرسالة، والقرآن باين كل وجوه النظم وليس^(٥) في طباع البشر أن يجيء واحد فيأتي بنظم ينفرد به عن الأمم كافة، ثم هو بهذا النظم تحدى جميع البشر وغيرهم بالقصور عند وقوعهم بالعجز دونه، وبدأ في مدح ما أتى به وأعاد وبالعجز في تقرظه وزاد وإن تناسوه لم يتركهم، وإن تغافلوا عنه لم يعرض عنهم حتى هيجهم ليكون ذلك أبلغ في تبكيته وأغيظ لدهمائهم، وأدعى إلى الاعتزاز لمغالبة والابتدار لمباراته، وكان هذا دأبه معهم منذ مبعثه إلى مخترمه وذلك ثلاث

(١) لوحة ٣٠٩ ظ د. والحام هو الموت.

(٢) د النعمة.

(٣) ز أغراق.

(٤) لوحة ٢١٢ ط ز.

(٥) لوحة ١١٢ و ب.

وعشرون سنة، فلم ينتدب أحد إلى مباراته ولم تصدر لمعارضته في مقدار سورة وآيات من كتابه ومنهم الفصحاء والبلغاء والفحول من الشعراء والمفوهون من الخطباء، إذ كان الزمان زمان فصاحة وبلاغة^(١)، ولم يكن عصر (من الأعصار من)^(٢) لدن آدم عليه السلام إلى زماننا هذا اجتمع فيه من فحول الشعراء الموسومين بأقصى غايات الفصاحة وأبعد نهايات البلاغة، كما لم يكن في زمان من مهرة السحرة مثل ما كان في زمان موسى عليه السلام، ولا من حذاق الأطباء مثل ما اتفق في زمان عيسى عليه السلام، كل ذلك ليكون أظهر لعجز الخليفة عن معارضة ما جعل الله تعالى آية لرسله، وأبين لقصورهم عن التصدي لمباراتهم فيما جعله الله تعالى علما على صدق دعوتهم، فدل عجز الفصحاء والشعراء الذين كانوا في زمانه مع ما مر من تقريره إياهم وتبكيته لهم وتحريكهم على ذلك فإنه كان آية له معجزة من الله تعالى ليظهر به صدقه فيما^(٣) ادعاه من إرسال الله تعالى إياه، ثم لا يظن بالعرب - وهم أثبت خليفة الله حقًا وأكثرهم حمية وأنبذهم أنفة يفنى اثنان منهم^(٤) أعمارهم في التهاجي ويصيران على ما فيه من هتك الأستار، وإيداء الفواحش، ومثالب الأسلاف ومعائب الأجداد خوفًا من لحوق وصمة العجز عند التغالب وهجنة الانقطاع لدى التخاصم أنهم امتنعوا عن المعارضة مع القدرة، وتركوا ذلك عن اختيار ومكنة، وكيف يظن ذلك وهم قد بذلوا أموالهم النفيسة وخطبوا بمهجهم العزيزة، وركبوا المشاق العظيمة، وتحملوا المتاعب الشديدة من جر العساكر وتجريد البواتر، وحمل الرماح الخواطر والخوض في المهالك، وتقحم غمرات المعارك، ومبارزة الأقران ومناجزة الشجعان لإطفاء^(٥) نوره وإبطال

(١) لوحة ٣١٠ و د.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ١٤٣ و ط.

(٤) لوحة ٢١٣ و ز.

(٥) لوحة ٣١٠ ظ د.

غمرات المعارك، ومبارزة الأقران ومناجزة الشجعان لإطفاء^(١) نوره وإبطال دعوته، مع أنهم لو ظفروا به وبأتباعه وتمكنوا من إراقة دمه ودماء أشياعه (لم يقدح ذلك في صدق نبوته)^(٢) ولم يظهر بذلك كذبه ولم تندفع حجته، ولو عارضوه في سورة واحدة فلحت حجتهم وظهرت نصرتهم، وثبت للداني والقاصي والغريب والبعيد كذبه وارتمى قوله ونابذه أصحابه وبأينه أنصاره وأعوانه، وكفى أعداءه مؤنة قتاله ومعة حرايه وجداله، ولا شك أن العرب وإن كانوا أميين خالين عن صناعة الكلام وآداب الجدل والعلم بتوحيد الله ودلائله كانوا أوفر خليفة الله تعالى عقولاً وأكملهم أحلاماً، ترى الرجل منهم وقد نشأ في البوادي والبراري لم يعن بتعلم علم ولا ارتاض بشيء من أصناف الحكم يتكلم بحكمة بليغة وطرف بديعة بلفظ محكم الصنعة رائع النظم بارع الوصف وقريش منهم المخصوصون برجاحة العقول والألباب، وكثرة النهي والأحلام، وغاية الدهاء والفكر، والحيل اللطيفة في رفع ما ينوبهم من معضلات الأمور، والتخلص عما يقعون فيه من^(٣) موبقات الفتن، ثم إن أقل خليفة الله تعالى عقلاً وأكثرهم غباوة وحمقاً لا يعدل في مغالبة خصمه ومخاصمة عدوه عما سهل طريقه، وخفت مؤنته وانقطع به خصمه، واندفعت مادة معرفته إلى ما تكثر مؤنته وتشتد صعوبته ويثقل تحمله ويتوعر^(٤) طريقه، ومعة الخصم بعد باقية وفرحته دائمة، فكيف يظن هذا بمن مر وصفه وسبق نعتة؟! فإذا لا يشك عاقل أنهم امتنعوا عن ذلك عجزاً^(٥) منهم واضطراباً لا اختياراً وإيثاراً.

يحققه: أن حيرة لزوم الحجة وثبوت العجز دفعتهم إلى التكلم بالهذيان،

(١) لوحة ٣١٠ ظ د.

(٢) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.

(٣) لوحة ١١٢ ظ ب.

(٤) لوحة ٢١٣ و د يعني يصعب.

(٥) لوحة ٣١١ و د.

[اعتراض للوراق والرد عليه]:

وما زعم الوراق - بعد انتقاله من مذاهب القدرية إلى مذاهب إخوانهم من الثنوية جرياً منه على قياد ما يفضي إليه المذهب - أن حروبهم معه شغلهم عن المعارضة كلام لو تقوه به مجنون لتعجب الناس من ذلك، فكيف إذا تكلم به عند المجادلة والمحاجة من يدعي العلم، ويخوض في الكلام، ولكن الغريق يتعلق بكل شيء فنقول له: إنه مكث بمكة ثلاث عشرة سنة يتحداهم بذلك، ويقرعهم آناء الليل والنهار، ويبكتهم في المحافل والمجامع، وكان انتشر أمره في جميع ديار العرب، وبلغ أقصى نهاية جزيرتها لما كان يعرض^(١) نفسه في أيام الموسم على قبائل العرب، ويدعوهم إلى عبادة الله، وينهاهم عما كانوا يدينون به من عبادة الأوثان، ويسفه أحلامهم وأحلام آبائهم الذين كانوا يتفاخرون بمفاخرهم ويتباهون بمناقبهم ومآثرهم، ويتحداهم بالقرآن، ويأمرهم بإتيان سورة من مثله، ولم يكن طول تلك المدة بينهم حراب ولا طعان وضراب، فلم لم يعارضوا في تلك المدة وقد تفرغوا له ولم يشغلهم عن ذلك شاغل ولا منعه عن ذلك مانع؟! ثم بعدما هاجر إلى المدينة فغزواته معدودة، ومن اشتغل بقتاله من القبائل معروف، وأكثر العرب ما قابله بالقتال ولا قاموه في محال، فما بال أولئك لم يعارضوه في سورة ولم^(٢) يقابلوه في آيات يسيرة؟!.

ثم ما باله لم تشغله تلك الحروب وهو متوحد الذات، وقد شغل جميع العرب مع كثرة ما فيهم من الفصحاء والبلغاء؟! هذا والله^(٣) المحال الظاهر الذي لا يتعلق به إلا كل مكابر معاند.

[زعم للنظام في القرآن والرد عليه]:

وما يزعم النظام (أن القرآن)^(٤) ليس بمعجوز النظم وأن كل معجم متبذل يقدر أن يأتي بمثل نظمته العجيب ووصفه البديع، واحتججه لذلك أنه متى يعجز

(١) لوحة ١٤٣ ظ ط.

(٢) لوحة ٣١١ ظ د.

(٣) لوحة ٢١٤ و ز.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه في مكانه.

وما يزعّم النظام (أن القرآن) ^(١) ليس بمعجوز النظم وأن كل معجم متبلد يقدر أن يأتي بمثل نظمه العجيب ووصفه البديع، واحتجابه لذلك أنه متى يعجز الإنسان أعند قوله: الحمد لله أم عند قوله: رب العالمين أم عند قوله: الرحمن الرحيم، وادعاء العجز عند كل من ذلك باطل لما أن ما دون سورة ليس بمعجز عندكم، ثم إذا لم يكن أفراد الآيات معجوزاً عنها، فكذا المجموع منها إذ حكم الجمل لا يخالف حكم الأفراد، ولهذا زعم أن المتواتر من الأخبار محتمل للكذب لأن خبر كل فرد من أهل التواتر محتمل للكذب فكذا عند الاجتماع، وأن الخطأ على الإجماع جائز لجوازه على كل فرد من المجتمعين، وإنما الإعجاز حصل بالصرفة ومعناها: أنه تعالى صرف همّهم بلطفه عن الاشتغال بمعارضته مع أنه ممكن، ومثل هذا معجز لما فيه من نقض العادة حتى إن من جعل دليل رسالته أن يقبض على لحيته نفسه وهم لا يقبضون على ذلك، ثم إنه قبض على لحيته وتحدى الناس إلى ذلك فلم يقبض واحد منهم على ^(٢) لحيته كان ذلك معجزاً لما فيه من صرف همهم عن الأمر الممكن لا أن ذلك ليس في مقدور في نفسه.

هذا منه كلام باطل واحتجاج فاسد، فإن أقرب ما يجاب عنه أن يقال: أنت أنت بقصيدة مثل قصيدة امرئ القيس: قفا نبك، أو مثل قصيدته: ألا أنعم صباحاً أيها الطلل ^(٣) البالي، أو مثل قصيدته: خلي لي مرا بي على أم جندب أو مثل قصيدته: شمالك شرق بعدما كان أقصر، وغيرها من القصائد له ولغيره من فحول الشعراء كالنابغة وطرفة وزهير والأعشى (ليظهر عند عجزه عن ذلك أنه مكابر) ^(٤) فيما يقول، ويقال له: متى عجزت أنت أعند التكلم بالكلمة الأولى أو عند التكلم بالكلمة

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه في مكانه.

(٢) لوحة ١١٣ و ب.

(٣) لوحة ٣١٢ و د.

(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.

أهل عصرك كصريع الغواني ومروان بن أبي حفصة^(١) وأبي نواس وسلم الخاسر وأشجع السلمي وغيرهم في^(٢) نهاية الجودة والبلاغة ورشاقة النظم وجزالة الألفاظ وإحكام الصنعة؟ ألأنك مع القدرة على مثل تلك القصائد البليغة الفصيحة المحكمة اخترت لنفسك الأدون والأرذل والأبشع؟ أم لأنك عجزت عن ذلك، ولم ينقد لطبعك البارد الثقيل مثل تلك القصائد؟ ولا يخفى على أحد أن ذلك كان لعجزه عن اختياره، وكذا ما ذكر يؤدي إلى ارتفاع التفاضل بين الشعراء والخطباء والبلغاء والفصحاء وانعدام الإفحام، وحيث كان التفاضل بين هؤلاء معلوماً وانقسام الناس إلى الشعراء المعلقين والمتبلدين المفحمين^(٣) أمراً ظاهراً دل أن ذلك كلام باطل يعرف بطلانه ببديهية العقل.

وما ذكر من الحجة يوجب بطلان ما عرف ثبوته بطريق الضرورة، وهو ما ذكرنا من^(٤) التفاضل بين النظم، وانقسام الناس إلى الشعراء وأهل الإفحام، وكل استدلال عرف بطلانه ضرورة كان باطلاً، لما أن الخطأ على الاستدلال جائز وعلى^(٥) الضروري ممتنع، فكان عند التعارض إضافة الخطأ إلى ما كان الخطأ فيه جائز أولي من إضافته إلى ما كان الخطأ فيه ممتنعاً.

ثم نقول: ما ذكرت من اعتبار الجمل بالأفراد مقدمة كاذبة وقضية مجودة، دلالة كذبها ما مر آنفاً من قدرة كل من الناس على كل فرد من أفراد كلمات القصائد الفصيحة والخطب البليغة، وعجزهم عن جمل القصائد والخطب.

ثم نقول: أليس أن الرجل يعجز عن حمل ألف رطل، وكل رطل من ذلك

(١) لوحة ٢١٤ ظ ز.

(٢) لوحة ١٤٤ و ط.

(٣) ز المتذلين المنجمين.

(٤) لوحة ٣١٢ ظ د.

(٥) ز سقط.

ثم نقول: أليس أن الرجل يعجز عن حمل ألف رطل، وكل رطل من ذلك مقدور الحمل؟ فإن أقر بذلك أبطل دليله وإن جحد أحد شطري هذا الكلام بأن قال: حمل ألف رطل وعشرة آلاف رطل وأزيد من ذلك مقدور^(١) لمن كان له حمل كل رطل منه مقدورًا، أو قال: لما لم يكن حمل ألف رطل مقدورًا لأحد لا يكون حمل رطل مقدورًا له، فقد كابر وعاند.

ثم يقال له: ما معنى صرف همهم عن المعارضة؟ أفعل ذلك باختيار من العبد أم لا باختياره؟ فإن قال: فعل ذلك باختيار من العبد، فهذا منه إثبات التصرف^(٢) لله تعالى في الأفعال الاختيارية للعباد وتعليق قدرته بها، وهذا عنده محال، وإن فعل باضطرار من العبد، فقد أثبت لله تعالى منع قدرة العبد عما يختاره من الأفعال، وهذا عنده محال، ثم لو خالف أهل نحلته وجوز ذلك قيل له: إذا كان ذلك جائزًا فلم لا يصرف همة الكافر عن الكفر وهمة العاصي عن المعصية لئلا يقع في ذلك إذ هو أصلح له، والله تعالى يجب عليه فعل الأصلح عندك^(٣)؟ فإذا لم يفعل ذلك فأنت بين طرفي نقيض فإما أن تقول: لم يفعل لأنه لم يقدر وهذا يبطل القول بالصرف، وإما أن تقول: إنه وإن قدر لم يفعل ذلك في حق الكافر والعاصي، وفيه بطلان قولك بالأصلح.

فإن زعم الجاحدون لرسالته ﷺ أنهم عارضوه إلا أن ذلك صار مندرسًا لعلو كلمته وشيوع دعوته وشدة شوكة أتباعه وأشياعه.

قيل لهم: هذا جهل مفرط، فإنهم لو عارضوه وكان المنكرون له أكثر من متبعيه وأعداؤه أوفر عددًا وأقوى يدًا من أوليائه؛ لكان ينبغي أن ينقل أولئك المعارض كما نقل هؤلاء القرآن إذ كانت حاجتهم إلى ذلك ماسة لدفع خصومهم من

(١) ز سقط.

(٢) لوحه ٢١٥ و ز.

(٣) لوحة ١١٣ ظ ب، ٣١٣ و د.

ألا ترى أن ما أتى به مسيلمة الكذاب من الهذيان كيف بقى وما هاجموا به رسول الله^(١) لم يرتفع ولم ينعدم لكثرة أعوان الإسلام وأنصاره، وقوة^(٢) أشياع النبي وأتباعه.

ثم نقول لهم: أنتم لن يعوزكم الكتب^(٣) البلغاء والخطباء والفصحاء، وفضلتم سادة العرب بضمكم إلى فصاحة العرب أنواع العلوم واشتغالكم بدرسها طول عمركم، وإحرازكم حكمة الهند وفلسفة اليونان وسياسة العجم، ثم أنتم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا سُورَةَ مِّن مِّثْلِهِ﴾^(٤) مطالبون بذلك محجوجون به، فأتوا أنتم بمثله وعارضوه بشكله، فإن^(٥) زعمتم أنكم تخافون الحفاظ للملة الذابين عنها بالسيوف والرماح والعامّة المتسارعين إلى^(٦) إراقة الدماء من عرفوا منه القدر في الدين الذي يدينون به.

قيل لكم: ما لكم تجاسرتم على إظهار المخالفة، وبسط اللسان في الرسول بالتكذيب، وفي الحجة بالجحود والرد واستحقاقكم القتل واستيجابكم إراقة الدماء به لا بإظهار^(٧) ما يعارض الحجة ويقابل الدليل؟ فإن قلتم: إنا نظهر المقالة سرّاً. قيل لكم: فأظهروا المعارض أيضاً سرّاً.

ثم نقول: ما بال ابن الراوندي^(٨) لم تمنعه هيبة الذابين عن الدين الناصرين له عن تصنيف كتاب التاج، وكتاب الزمرد وقضيب الذهب، وابن زكريا المتطبب^(٩) لم يمنعه من ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الأنبياء وكتاب نقض الأديان، وجماعة

(١) ط وأخزاهم - زائدة.

(٢) لوحة ١٤٤ ط.ط.

(٣) ب البهامش وأثبتناها مكانها.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٣.

(٥) لوحة ٣١٣ ط.د.

(٦) لوحة ٢١٥ ط.ز.

(٧) ز لآظهار.

(٨) سبق التعريف به.

(٩) سبق التعريف به.

يمنعه من ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الأنبياء وكتاب نقض الأديان، وجماعة التتوييه بالبصرة لم يمنعه من تصانيف لهم كثيرة في نصرة قولهم بأصلين^(١) قديمين للعالم والطعن في الإسلام بل عن المجاهرة في المناظرة والمقابلة لدى المجادلة والاسفاري^(٢) لم يمنعه ذلك عما صنف من أنواع الإلحاد وجماعة الباطنية^(٣) لم يمنعه ذلك عما صنفوا من الكتب لنصرة نحلتهم الرديئة وتلبهم الدين الظاهر كأبي حاتم الرازي^(٤) والكوسج البزدوي^(٥) والجاورساني^(٦) وأبي علي الصعبي^(٧) وغيرهم ممن يطول ذكرهم حتى اشتهر كل ذلك، وانتشر في أداني بلدان الإسلام وأقاصيها، وبلغ جميع أطراف الأرض ونواحيها، والخلعاء والمجان لم يمنعه ذلك من هجو الإسلام وشهر رمضان والصيام والصلاة وأشباه ذلك ومنعه عن المعارضة وهي أشقى لصدورهم، وأشد تحصيلاً لفرضهم^(٨) ومقصودهم، بل امتنعوا عن ذلك لعجزهم وقصورهم، فلزمتهم الحجة وانقطعت معذرتهم في الإعراض عنه؟ فإن قالوا: نعم، عجزوا عن ذلك لأنه كان أفصحهم لساناً وأجودهم بياناً على ما روى عنه عليه السلام أنه قال: "أنا أفصح العرب"^(٩)، وذلك لا يدل

(١) ب وردت بالهامش وأثبتناها مكانها.

(٢) ط الاسفاري - لم أعثر على ترجمته. وراجع المظفر الاسفاري في معجم المؤلفين لكحالة ج ١٢ ص ٢٩٨.

(٣) سبق التعريف بها.

(٤) أحمد بن حمد بن أحمد الورسني المتوفي تقريباً سنة ٣٢٢ من كبار دعاة المذهب الإسماعيلي. من مؤلفاته أعلام النبوة كتاب الزينة والجامع كان له دور كبير في السياسة في طبرستان وأذربيجان والدليم راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٦٨ ولسان الميزان لابن حمد.

(٥) أحمد بن جعفر بن أحمد البكرأبادي المعروف بالكوسج من أهل جرجان سمع من أبي الحسن أحمد بن عمر الجرجاني توفي ٣٧٤. الطبقات السنية في تراجم الحنفية ج ١ ص ٣٧٣ ط القاهرة ١٩٧٠.

(٦) لم أعثر على ترجمته.

(٧) لم أعثر على ترجمته.

(٨) لوحة ٢١٤ و د.

(٩) ذكره الطبراني عن أبي سعيد بلطف: "أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب أنا أعرب العرب ولدتني قريش، ونشأت في بني سعد بن بكر فأني يأتيني اللحن؟!".

الشعراء في قصيدة له غراء. قيل^(١) لهم: هذا جهل منكم بمبلغ الفصاحة البشرية وثبوت التفاضل فيها، فإن الفصيح من الشعراء والبليغ^(٢) من الكتاب والخطباء إنما يباين غيره في بيت أو بيتين من قلائد أشعاره وأبيات قصائده، وكذا الخطيب والكاظم، فأما أن يأتي بكلام في مقدار في دفتر لا يتمكن النحارير العلماء بذلك اللسان من أن يأتوا بمثل سورة قصيرة منها، فليس ذلك بموجود في الطباع، ولا بثابت في المتعارف من العادات، وكذا ما وراء القرآن من كلامه عليه السلام وإن كان فصيحاً فهو مقدور غيره في الجملة، ولن يباين به غيره إلا^(٣) في ألفاظ قليلة أوتى فيها جوامع الكلم على أن إعطاء مثل ما تدعون له أنتم من الفصاحة مع علمه تعالى أنه يجعل ذلك علامة لنبوته ودلالة لرسالته دلالة واضحة ومعجزة كافية، والله الهادي إلى الرشاد.

[بعض من وجوه الإعجاز في القرآن]:

وأما البيان عن وجه الإعجاز فيطول جداً وهو خارج من شرط كتابنا، وللعلماء الأئمة في ذلك تصانيف، ولولا خوف الملالة لأتيت ببعضه ليكون القارئ لكتابي هذا على بصيرة منه، غير أن استيلاء الملالة على^(٤) الراغبين في كتابي هذا منعني عن ذلك، والله الموفق.

وبوجه آخر من وجوه دلالات الكتاب ما تضمن من الأخبار في الأمم الماضية، ووجه آخر ما فيه من الإخبار عما يكون في المستقبل، وقد بينا الوجهين. ووجه آخر ما أودع فيه من أصول أحكام النوازل التي تقع إلى قيام الساعة ما بالناس إلى معرفته حاجة، ولن يتصور ذلك إلا من عالم بالغيوب يعلم جميع ما

(١) لوحة ١١٤ و ب.

(٢) لوحة ٢١٦ و ز.

(٣) لوحة ١٤٥ و ط.

(٤) لوحة ٣١٤ ظ د.

يكون، ويعلم وجه الحكمة والصواب في كل ذلك، ليودع ذلك كله الكتاب، فكان فيه الإعجاز من أوجه ثلاثة:

أحدها: العلم بما يكون في المستقبل إلى قيام الساعة، وهو علم الغيب لا يعلمه إلا الله تعالى.

والثاني: العلم بوجه الحكمة والمصلحة في كل ذلك، وليس في طباع البشر أن يعلم رجل أمي لم ينفق عمره في إحراز العلوم واكتساب الآداب والحكم وجهة الحكمة والصواب والمصلحة في حوادث أسبوع واحد لإنسان واحد من جنس واحد فضلاً عن^(١) جميع أجناس الحوادث الواقعة في العبادات، وأنواع المعاملات والمواريث والمعاشرات لجميع العالم إلى آباد الدهر، فعلم أن ذلك ورد من عند علام الغيوب الذي لا يعزب عنه شيء ولا يخفى عليه خافية.

والثالث: أنه ليس في مقدور البشر أن يودع في واحد منهم في مقدار دفتر من الكتاب ما يربو من العلوم عند التفتيش والإيضاح والبسط على ألف دفتر وزيادة، فدل أن ذلك بالقادر الذي لا يصعب عليه أمر ولا يعجزه شيء، والله الموفق.

ووجه آخر من دلالات الكتاب ما تضمن من دلائل حدوث العالم^(٢)، وبيان استحالة القول بالألوهية من تعتري عليه الحوادث، ويتعاقب عليه الأضداد المتباينة من نحو قوله: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ﴾^(٣) وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) وفي أنفسكم آياتاً تتبرون^(٥) ودلالة ثبوت الصانع من نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ مِمَّنْ هُمْ أَخْلَقُوا﴾^(٦) أم خلقوا السموات والأرض^(٧) وقوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ

(١) لوحة ٢١٦ طز.

(٢) لوحة ٣١٥ ود.

(٣) سورة الأنعام - ٦ - الآية ٧٦.

(٤) سورة الذاريات - ١ - الآيات ٢٠، ٢١.

(٥) سورة الطور - ٥٢ - الآيتان ٣٥، ٣٦.

تُرَابٍ ثَمَّ إِذَا أَنْتَرُ بَشَرٌ تَنْشِثُ رُوحَهُ ﴿٢٠﴾ (١). وقوله: ﴿وَمَنْ أَيْنَ بِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ﴾ (٢) وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَارَ الْأَرْضِ بَعْدَ وَفَوَّاتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسْحَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٣) في آيات كثيرة يطول حصرها وإحصاؤها حرص فيها على التأمل والتفكير، ونبه عن المعنى الموجب أن يكون لهذه المحدثات صانع دلالة توحيد الصانع على ما سبق ذكر بعضها في إثبات وحدانية الصانع ومحاجة اليهود والنصارى والمشركين (٤) على ما تتضمن سورتنا المائدة والأنعام، وذلك على وجه يتعجب المبرز في صنعة الكلام الماهر في وجوه الخصام من ذلك. ودلالة بطلان القول (٥) بالطبائع من نحو قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِزَةٌ﴾ (٦) الآية. ودلالة إثبات البعث وإثبات الاستدلال بالبدء (٧) على الإعادة، وبيان إثبات القدرة على ما هو الأصعب في تقدير عقولنا على ما هو الأهلون فيه، ولو لم يكن في ذلك إلا قوله: ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ (٨) ... إلى آخره.. لكان حقيقاً أن يتعجب العاقل منه (٩) بل يتحير ويبهت من لطف تلك المحاجة واستمالها على إبطال جميع ما يتخالج فيه عن الشبه ووجوهها، وهذا لأن إنكار حدوث (١٠) ما يدعي أحد (١١) حدوثه وإدعاء استحالته يعتمد وجوهاً خمسة لا يعدوها.

(١) سورة الروم - ٣٠ - الآية ٢٠.

(٢) سورة الروم - ٣٠ - الآية ٤٦.

(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٧٤.

(٤) لوحة ١١٤ ظ ب.

(٥) ز سقط.

(٦) سورة الرعد ١٣٠ الآية ٤.

(٧) لوحة ١٤٥ ظ ط.

(٨) سورة يس - ٣٦ - الآية ٧٨.

(٩) لوحة ٢١٧ وز.

(١٠) ز سقط.

(١١) لوحة ٣١٥ ظ د.

[صور المستحيلات]:

أحدها: أن ذلك الأمر الذي أخطر بالبال وجوده يكون مستحيل الثبوت ممتنع الوجود كوجود الشريك والصاحبة والولد للصانع.

والثاني: أن يكون شيء ما مانعاً من وجوده وثبوته كوجود البياض في محل قام به السواد، وكذا غيرهما من الأضداد المتعاقبة.

والثالث: أن يكون ذلك الأمر عظيماً في نفسه لفوت قدرة من يدعي إيجاده كالإحياء والإماتة من جهة العباد^(١)، والإتيان بالشمس من المغرب على ما حاج^(٢) إبراهيم عليه السلام. اللعين وبهته وأفحمه.

والرابع: أن يكون الخلل في جهة الفاعل بأن كان ممن يتعذر عليه نوع ذلك الفعل.

والخامس: أن يكون ذلك الأمر أمراً محكماً متقناً^(٣) في نفسه فلا يتصور حصوله ممن لا علم لربه.

(١) أما ما ذكر من معجزات سيدنا عيسى عليه السلام من إحيائه الموتى فلم يكن ذلك لخاصية فيه وإنما كان الإحياء بإذن الله وإرادته تأييداً لعيسى في دعوته ونعمة منه سبحانه عليه، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَحْيَى ابْنَ مَرْيَمَ أَذْكَرٌ نَفَعِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ لَدَيْكَ إِذْ أَنْتَ تُرْجَىٰ الْفُتُورِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يَأْذِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَامَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ۖ﴾ الآية ١١٠ النساء.

(٢) وقد قال القرآن الكريم في ذلك: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُبْعَثُ قَالِ أَنَا أَخِي ۖ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ قَالَ اللَّهُ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ٥٨﴾ الآية ٢٥٨ - البقرة.

وما ورد في الآية يشير إلى أن الكافر الذي حاجه إبراهيم عليه السلام عنده القدرة على الإحياء والإماتة فتمثيلاً بأن يحضر محكوماً عليه بالقتل فيعفو عنه ويأتي برئ فيقتله وهذا وإن حدث لن يكون إلا تنفيذاً لأمر الله سبحانه ويؤيد هذا عجز الكافر عن الإتيان بالشمس من المغرب بدلا من المشرق.

(٣) كما هو شأن القرآن الكريم حيث عجز القوم وهم أرباب البلاغة والفصاحة عن أن يأتوا بسورة محكمة متقنة مثله.

ثم إن الله تعالى كما أخبر عن مقالة المنكر للبعث على الإجمال عقبه قبل إعادة التفسير ما يوجب كونه في حيز الممكنات، ثم أعاد ذكر المقالة وبيان إمكان البعث على طريق التفسير والإيضاح فقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾^(١) تقديره: خلقه أولاً، والله أعلم، وضرب لنا مثلاً بقوله: ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^(٢) ونسى خلقه أن الله تعالى أنشأ أول مرة لا عن أصل والبدائية في تقدير عقولنا أصعب من الإعادة، فعين بذلك (أن ذلك)^(٣) ليس من جملة المستحيلات الممتنعات لأن ما هو أصعب في تقدير عقولكم (كان ممكناً وتثبت قدرة الله بما عليه قدر ابتداء لأولى في تقدير عقولكم)^(٤) ثم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَكْلِ كُلَّ حَلْيٍ عَلَيْهِمُ﴾^(٥) بين أن الإعادة وإن كان فعلاً محكماً لا تتأتى إلا من عالم. فالله تعالى عالم^(٦) بعلم يحيط بالمعلومات أجمع، ثم بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾^(٧) بين كمال قدرته وعجيب تدبيره أنه جعل من الشجر الأخضر الذي رويت أصوله وفروعه وغصونه من الماء^(٨) إذ جعل من الأخضر بدون الماء ناراً مع تضاد في كيفيتهما، إذ الماء بارد رطب والنار حارة يابسة، ولم يصعب عليه ذلك لكمال قدرته ونفاذ مشيئته وصائب تدبيره ولطف تقديره، وأعلم أن من له هذه القدرة والمشئنة وهذا التدبير والتقدير لا يبعد عنه إيجاد الحياة في العظام الرميمة والأجساد البالية، إذ ليس فيها ما يضاد الحياة، ولو كان فيها ذلك لكان قادراً على إعدام المضاد وإيجاد الحياة وذلك أقرب في تقدير عقولنا من جعل النار من الشجر الأخضر مع بقاء خضرته ووجود ما فيه من الماء، ثم أشار بقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

(١) سورة يس - ٣٦ - الآية ٧٨.

(٢) سورة يس - ٣٦ - الآية ٧٨.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناها فكأنه وسقط من د، ز.

(٥) سورة يس - ٣٦ - الآية ٧٩.

(٦) لوحة ٣١٦ و د.

(٧) سورة يس - ٣٦ - الآية ٨٠.

(٨) لوحة ٢١٧ ظ ز.

يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ (١) إِنْ أَمَرًا مَا لَا يَفُوتُ قُدْرَتَهُ لِعَظَمِهِ فَإِنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي تَقْدِيرٍ فَقَوْلُنَا أَعْظَمُ مِنْ إِحْيَاءِ الْمَوْتَى، فَلَمَّا كَانَتْ قُدْرَتُهُ ثَابِتَةً عَلَى ذَلِكَ كَانَتْ عَلَى الْإِحْيَاءِ ثَابِتَةً بَلْ أَدْلُ فِي تَقْدِيرِ عَقُولِكُمْ، ثُمَّ نَبِهَ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٢) أَنَّهُ لَيْسَ مِمَّنْ يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ شَيْءٌ (٣) أَوْ يَصْعَبُ عَلَيْهِ أَمْرٌ بَلْ سُرْعَةُ وَجُودِ مَا يُوْجِدُهُ كَسُرْعَةِ قَوْلِ وَاحِدٍ مِنْكُمْ "كُنْ"، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقَ وَجْهٌ يَمْتَنِعُ وَجُودَ الْإِعَادَةِ وَالْإِحْيَاءِ بَعْدَ الْمَوْتِ، فَلَا مَعْنَى لِلْإِنْكَارِ هَذَا هُوَ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - مَضمُونُ الْآيَةِ، غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَخْرِجُ كَلَامَهُ مَخْرَجَ الْوَاحِدِ مِمَّا (٤) إِذَا نَاطَرَ خَصْمَهُ بَلْ يَخْرِجُ مَخْرَجَ مُخَاطَبَةِ السَّادَةِ الْعَبِيدِ، وَالْأَرْبَابِ الْمَمَالِيكِ، فَأَخْرَجَ هَذِهِ الْمَعَانِي عَلَى هَذَا النِّظْمِ الْعَجِيبِ وَالْوَصْفِ الْبَلِغِ الَّذِي تَكَادُ الْعُقُولُ الْوَافِرَةُ، وَالْأَلْبَابُ الْكَامِلَةُ تَتَحِيرُ (٥) فِي رَوْنَقِهِ وَفَخَامَتِهِ وَبَلَغَتِهِ وَفَصَاحَتِهِ، بَلْ تَذْهَلُ مِنْ هَيْبَتِهِ وَجَلَالَتِهِ، ثُمَّ إِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ مِنْذُ تَكَلَّمُوا فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ مَعَ الْخُصُومِ وَأَثْبَتُوا دَلَالَتَهَا فِي التَّصَارِيفِ لَمْ يَزِيدُوا عَلَى مَا فِي الْكِتَابِ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى ذَلِكَ، بَلْ لَمْ يَسْتَخْرِجُوا مِنْ قَعُورِ تِلْكَ الْبُحُورِ وَإِنْ غَاصَتْ فِيهَا أَفْكَارُهُمْ عَشْرَ مَا فِيهَا مِنْ دُرَرٍ (٦) الْحَجِجِ وَغَرَرِ الْمَعَانِي وَالنَّكَتِ، ثُمَّ مِنَ الْمَمْتَنِعِ الَّذِي لَا تَصُورُ لثَبُوتَهُ وَلَا يَطْلُقُ الْعَقْلُ إِخْطَارَهُ بِالْقَلْبِ أَنْ يَخْرِجَ رَجُلٌ أَمِيًّا بَلْغَ أَشَدِّهِ، وَمَضَى أَرْبَعِينَ سَنَةً مِنْ عَمَرِهِ فِي قَوْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ بَدَلَالَةُ الْكَلَامِ وَحُدُوثُ الْعَالَمِ وَثُبُوتُ الصَّانِعِ وَتَوْحِيدُهُ وَثُبُوتُ صِفَاتِهِ وَالْبُعْثُ بَعْدَ الْمَوْتِ حَظٌّ، وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالٍ أَحَدٌ مِنْهُمْ مِنْ ذَلِكَ، شَيْءٌ، لَمْ يَقْرَعُوا لِلتَّوْحِيدِ بَابًا، وَيَجْعَلُونَ الْأَنْدَادَ وَالْأَصْنَامَ شَيْئًا عَجَابًا، لَمْ يَخْتَلَفْ إِلَى أَحَدٍ لِلتَّعْلَمِ وَلَا دَرَسَ كِتَابًا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَفَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ جَمِيعَ هَذِهِ الْوُجُوهِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا بِدَلَالَتِهَا، ثُمَّ بَيَّنَّ عَلَى وَجْهِ قَصْرِ

(١) سُورَةُ يَس - ٣٦ - الْآيَةُ ٨١.

(٢) سُورَةُ يَس - ٣٦ - الْآيَةُ ٨٢.

(٣) لَوْحَةُ ١١٥ وَب.

(٤) لَوْحَةُ ٣١٦ ط د.

(٥) زَنْتِيهِ.

(٦) لَوْحَةُ ٢١٨ وَز.

ببال أحد منهم من ذلك، شيء، لم يقرعوا للتوحيد بابا، ويجعلون الأنداد والأصنام شيئا عجائبا، لم يختلف إلى أحد للتعلم ولا درس كتابا فيه شيء من ذلك ثم عرف من تلقاء نفسه جميع هذه الوجوه التي مر ذكرها بدلائلها، ثم بين على وجه قصر عن بلوغ كنهه ونهايته ممن لا يحصون كثرة من العلماء المبرزين المخصوصين برجاحة العقول والألباب، وحدة الخواطر وجودة القرائح الذين زجوا أعمارهم في تعلم العلوم المليية والارتياض بالمعالم الحكمية، والبحث عن حقائق الأشياء، واكتساب العلم بقوانين الجدل وشرائط البرهان. هذا محال ممتنع^(١).

وبالوقوف على هذه الجملة يعلم أنه علم ما علم من عند العزيز الحميد الذي يكرم من يشاء من عباده (بما يشاء)^(٢) ويعلم من يشاء ما يشاء لا يمانع في تدبيره ولا يغالب في سلطانه، ولا يدافع في مشيئته، ولا يعاز في تنفيذ قضيته، له البسط والقبض والإبرام والنقض، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وهو ولي التوفيق والتسديد.

[ما هو راجع إلى شريعته]:

وأما ما هو راجع إلى شريعته التي أتى بها فنقول:

إن مدار أمور الدين والملة عند جميع أرباب الأديان يكون متعلقا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات، والمزاجر والآداب الحسنة والشرم الحميدة، وأن محمدا عليه السلام أتى في كل باب من هذه الأبواب الخمسة بما يشهد له العقل الصريح بالصحة، يظهر^(٣) ذلك عند بيان كل جملة من هذه الجمل على التفصيل، والنظر في كل من ذلك يعين الإنصاف فنقول:

[أقسام الاعتقادات]:

أما الاعتقادات فمنقسم عند أرباب الديانات إلى الأركان الخمسة، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله^(٤) واليوم الآخر.

(١) لوحة ٣١٧ و د.
(٢) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٣) ب بالهامش وأثبتناها مكانها.
(٤) لوحة ٢١٨ ط ز.

[أقسام المعاملات]:

والمعاملات (تنقسم إلى خمسة: وهي المفاوضات المالية كالبيوع)^(١) والإجارات، والمناكحات كالتزويج والتطليق، والمخاصمات كالدعاوي والبيانات والأمانات كالودائع والعواري، والتركات كالوصايا والمواريث.

[أقسام المزاجر]:

والمزاجر تنقسم أيضاً^(٢) إلى خمسة أقسام^(٣): وهي مزجرة قتل النفس كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال كالقطع أو الصلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد^(٤) أو الرجم، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق ورد الشهادات على التأبید، ومزجرة خلع البيضة كالقتل على الردة.

والآداب والشيم تنقسم أربعة أقسام: أحدها: الأخلاق، والثاني: الآداب، والثالث: السياسات، والرابع: المعاشرات.

[الكلام في العقيدة]:**[أولاً: الإيمان بالله]:**

فنبدأ بالاعتقادات فنقول: الركن الأهم منها الإيمان بالله تعالى (وهو ينقسم إلى أقسام ثلاثة: أحدها: الإيمان بوجوده)^(٥) ليسلم عن التعطيل وقد مر أنه عليه السلام ورد بذلك وأرشد إلى الدلالة على ثبوته في كتابه الذي أتى به في مواضع على ما مر، ثم الإيمان بوحديته ليسلم عن الشرك، وقد ورد به فأقام الدلالة عليه وجرى القول بالتصريح بذلك فقال: ﴿تَمَآلَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَّامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾^(٦)

(١) ط، ز سقط ما بين القوسين.

(٢) لوحة ١٤٦ ط. ط.

(٣) لوحة ٣١٧ ط. د.

(٤) لوحة ١١٥ ط. ب.

(٥) ز ما بين القوسين سقط - ط بالله تعالى - بدلاً من - بوجوده.

(٦) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٦٤

وأمر أتباعه بالتمسك به وإجراء كلمة الإخلاص على ألسنتهم، فنجدهم على اختلاف طبقاتهم يتنادون بها في البر والبحر والليل والصباح والرواح مصدقين لما وصفوا به في الكتب المنزلة بأنهم يملأون الأرض تهليلاً وتكبيراً وتحميداً وتسبيحاً، وأهل سائر الأديان لا يذكرونها إلا بالفرط^(١) وذلك قوله تعالى: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾^(٢) ثم الإيمان بصفاته ليسلم عن التشبيه وقد ورد به وأقام الدلالة عليه فيما جاء به^(٣) من الكتابة نحو قوله: ﴿وَمَا يَكْفُرُ لَهُمْ إِلَّا نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ وإلى قوله: ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾^(٤) وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٥) وما ذكر في آخر سورة الحشر^(٦).

[ثانياً: الإيمان بالملائكة]:

وأما الإيمان بالملائكة فقد ورد به على ما نطق به الكتاب بقوله^(٧) تعالى: ﴿إِنَّمَا آمَنَ الرَّسُولُ﴾^(٨) الآية، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٩) الآية وجرّد القول أنهم: ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(١٠) لَا يَسْخَرُونَ مِنْهُمْ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ^(١١) لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْصِرُونَ^(١٢) وسان الله عقائد أمته عليه السلام فيهم عن الغلو الذي دان به عبدة الأصنام أنهم بنات الله، والتقصير الذي ذهب إليه

(١) الفرط يعني الندرة والقلّة كما في هامش ب تعليقاً.

(٢) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ٢٦.

(٣) لوحة ١٣٨ و د.

(٤) سورة يس - ٣٦ - الآيتان ٣٧، ٣٨.

(٥) سورة الشورى - ٤٢ - الآية ١١.

(٦) من أول قوله تعالى في سورة الحشر: ﴿مُؤَلَّفَهُ الْوَلَدِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ الْغَيْبُ وَالشَّهَادَةُ﴾ إلى آخر السورة الآيات من ٢٢ - ٢٤.

(٧) لوحة ٢١٩ و ز.

(٨) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٨٥.

(٩) سورة النساء - ٤ - الآية - ١٣٦.

(١٠) سورة الأنبياء - ٢١ - الآيتان ٢٦، ٢٧.

(١١) سورة الأنبياء - ٢١ - الآية ١٩.

﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾^(١) وصان الله عقائد أمته عليه السلام فيهم عن الغلو الذي دان به عبدة الأصنام أنهم بنات الله، والتقصير الذي ذهب إليه المحرفون للكتاب من اليهود أن الواحد ما لواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ.

[ثالثاً: الإيمان بكتبه:]

وأما الإيمان بالكتب فقد ورد به ﷺ على ما ذكرنا من الآيتين^(٢)، وقد أفصح بذكر الصحف وذكر التوراة والإنجيل والزبور على ما لا يخفى.

[رابعاً: الإيمان برسله:]

وكذا الإيمان بالرسل ورد به، وكرر ذكرهم في مواضع من كتابه، وصان الله تعالى عقائد أهل ملته عن الغلو فيهم والتقصير فقال: إنهم عباد مصطفىون وخيار معصومون، فما نسبوا أحداً منهم إلى الفجور كنسبة اليهود لوطاً إلى الفجور بابتته في حال السكر، ولا جحدوا أحداً منهم كجحد اليهود نبوة إبراهيم عليه السلام مع جلال قدره ورتبته في الأنبياء عليهم السلام، واقتصارهم على القول^(٣) أنه كان رجلاً^(٤) صالحاً، ولا^(٥) ادعوا في أحد منهم ما ادعته النصراني في عيسى واليهود في عزيز^(٦) عليهما السلام.

[خامساً: الإيمان بالبعث:]

-
- (١) سورة الأنبياء - ٢١ - الآية ١٩.
 (٢) في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَكِهِ﴾
 وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلَكِهِ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾^(٣).
 (٣) ط قولهم.
 (٤) لوحة ١٤٧ و ط.
 (٥) لوحة ٣١٨ ط د.
 (٦) حيث قالت النصراني: المسيح ابن الله وقالت اليهود: عزيز ابن الله.

وأما الإيمان بالبعث فقد ورد به عليه السلام ونطق به ما ورد به من كتابه وأثبت ذلك بالحجج العقلية على ما مر ذكره قبل هذا، وهو أمر به^(١) ينفصل عن^(٢) أصحاب الديانة من المجان^(٣) والخلعاء، وأن كل من آمن بنبي من الأنبياء فقد صدق بالبعث وفي الجحد به إيمان النفس الأمانة بالسوء عن عواقب المطالبات، وتسويغ لها عامة ما تشتهيه من الفواحش وتنجذب إليه همته من المآثم والقبائح.

[حشر الأجساد]:

وأما الكلام في صورة الحشر والثواب ففيه بين الناس اختلاف كبير، وفي بيان جميع الأقاويل وشبهها وكيفية وجوه ردها وتحقيق ما أتى به الرسول صلوات الله عليه طولاً فأعرضنا عن ذكرها^(٤).

(١) ط سقط.

(٢) ط سقط.

(٣) ط سقط.

(٤) بالنسبة للحشر ووقوعه بالأجسام فقد أجمع أهل الملل على جواز الحشر ووقوعه. أما الفلاسفة فقد أنكروا حشر الأجساد وأنكروا الوقوع أما الجواز - عند من جوز - فلأن جمع الأجزاء وإعادة التأليف فيها أمر ممكن، والله عالم بتلك الأجزاء قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه وقدرته، وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعاً. وأما الوقوع: فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين، وكل ما أخبر به الصادق فهو حق، والمنكرون يحتجون بأمرين:

الأول: لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار المأكول جزءاً منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما، وهو محال، أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بعينه، ويجب عن هذا بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، وهذه في الأكل فضل فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه.

الثاني: لو حشر فيما لا لغرض وهو عبث، وإما لغرض، وهو إما عائد إلى الله وهو منزّه عنه، أو إلى العبد، وهو إما الإيلاء وأنه منتفٍ إجماعاً وبديهة العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية، وإما الإلذاذ وهو أيضاً باطل لأن اللذة إنما هي دفع الأكم بالاستقرار وأنه لو ترك لم يكن له ألم والإيلاء ليدفع فيلتنّذ لا يصلح غرضاً إذ لا معنى له.

ويجب عن هذا: أننا نختار أنه لا لغرض ولا عبث ولا فيج عقلي على الله تعالى - كذلك لا نسلم أن الغرض هو إما الإيلاء أو الإلذاذ ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه.

ثم سلمنا لكن لا نسلم أن اللذة دفع الأكم، غاية أنه في دفع الأكم لذة..

ثم سلمنا أن ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم إن اللذات الأخروية كذلك، ولم لا يجوز أن

[الكلام في العبادات]:

[أولاً: الصلاة]:

وأما^(١) العبادات فتبدأ بالصلاة إذ هي ما يتقرب به العبد إلى ربه، وقد ورد بها النبي محمد عليه السلام على ما تقتضيه الحكمة^(٢) إذ هي عبادة توجبها الحكمة لوجوه أربعة: أحدها: - أن العبد لا بد له من إظهار سمة العبودية بالثناء على مولاه والتمجيد لخالقه، وإظهار الخضوع والخشوع، ليفارق به من استعصى عليه وأظهر الترفع عن عبادته.

والثاني: إذا باشر العبد الفعل الدال على الإخبات للصانع والانقياد له، والتزم الاستكانة إليه، وأشعر نفسه عظيم هيئته، ومخالفة التقصير في عبادته، وشغل حركاته في إظهار التذلل لخالقه، صار ذلك آكد حائل بينه وبين المعاصي، وأحصن مانع من جملة الملاهي، خصوصاً^(٣) إذا باشرها كل يوم وليلة خمس مرات وذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٤).

والثالث: أن من كان محتاجاً إلى ملك فالواجب عليه أن يتطلب منه حوائجه على سبيلها، وسبيل الطلب أن يخلص قلبه له، ويلتزم خدمته والخضوع له والثناء عليه متمسكاً بسمه البائس المسكين، واثقاً بفضله، فاطعاً للأمال عن سواه، ثم حوائج العبد إلى الله تعالى ظاهرة، وليس بشيء أجمع إلى هذه الأحوال من الصلاة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝ ٢﴾^(٥) وقال: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ ٣﴾^(٦) والفلاح في لغة العرب: هو النجاح.

(١) لوحة ١١٦ و ب.

(٢) لوحة ٢١٩ ظ ز.

(٣) لوحة ٣١٩ و د.

(٤) سورة العنكبوت - ٢٩ - الآية ٤٥.

(٥) سورة المؤمنون - ٢٣ - الآيتان ١، ٢.

(٦) سورة الحج - ٢٢ - الآية ٧٧.

والرابع: أن العبد في أوقات ليله ونهاره لا يسلم من صغائر الذلل وأنواع الخطايا، وحكم العبودية يقتضي تلافيتها وتدارك أمرها بشيء يكون به استغفار لما اجتراح، وتمحيص لما اكتسب، وذلك يكون بالرجوع إلى ذكره، والعود إلى خدمته والتضرع إليه، وإظهار تقواه، والطاعة له قولاً وعملاً، ليغفر له ما حصل منه، والصلاة هي النهاية في استجماع ذلك، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ آيِلٍ إِنْ أَحْسَنْتَ يُحَسِّنْ يَذْهَبِ السَّيِّئَاتِ﴾ ^(١) ولذلك لم تخل ملة من ملل الأنبياء عن الصلاة.

ثم في الطهارة حكمة عظيمة، فإن العبد ^(٢) إذا توجه لخدمة ملكه يجب أن يتخذ زينة ويجدد نظافته، وأخف الزينة ستر العورة، وأيسر ^(٣) النظافة تنقية الأطراف التي ^(٤) تتكشف كثيراً وتظهر ^(٥) للأبصار أبداً، ومتى أبصرت نقية من الوسخ نظيفة من الدرن، قبلها القلب واستحسنها العقل، والله تعالى شرع لنا ديناً ذكر أنه فطرته التي فطر الناس عليها فشرع ما استحسنوه في عقولهم وارتضوه فيما بينهم، وعلق وجوب تنظيفها إذا أراد إقامة هذه الطاعة العظيمة بخروج شيء من الأذى والدنس، وأقام عند عوز الماء وعدمه ضرب اليد على الصعيد مقامه، ثم بين الرسول عليه السلام أن المستحب نفض اليدين عن التراب، ليدل بذلك أن أصل العبادة هو المسح لا غير، وأن الصعيد هو علم للتعبد وشعار يمتاز به رخصة ^(٦) العبادة عن غيرها.

ثم أوجب ثلاثاً منها في النهار إذ هي أول عدد يوجب ^(٧) له المتبداً أو المنتهى والواسطة، فتكون داخلة في حد الكثير، وعدد ركعاتها العشرة التي هي أول العقود.

(١) سورة هود - ١١ - الآية ١١١.

(٢) لوحة ١٤٧ ظ ط.

(٣) لوحة ٣١٩ ظ د.

(٤) لوحة ٢٢٠ و ز.

(٥) ز ستر زائدة.

(٦) جهة د.

(٧) ز يوجد.

وفي الليل وإن كان في الابتداء شرعت صلاتان وكان الوتر في حد الاستحباب، فقد ألحقت في الآخرة في التأكيد بالفريضة، فحصل عدد صلوات الليل ثلاثاً وعدد^(١) ركعاتها أيضاً عشرة كما في صلاة النهار فكان الليل والنهار ﴿خَلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْكَرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾^(٢).

[أنواع الخشوع والخضوع التي تجمعها الصلاة]:

ثم هي استجمعت جميع أنواع التخاضع والتخاشع إذ هي أقسام أربعة:
أحدها: القيام بين يديه.

والثاني: تحنية الظهر له^(٣).

والثالث: تعفير^(٤) الوجه بالأرض.

والرابع: الجثو على الركبتين.

ثم شرع الدخول فيها بالقول والعمل وهما التكبير ورفع اليدين والخروج أيضاً بهما، وهما الالتفات على الجانبين والتسليم، ثم المتحرم بها يأتي من أركانها بالشيء بعد الشيء على حال شبيهة بحال من تقدم إلى ملك عظيم فوقف بين يديه مستشعراً الهيبة مثنيّاً عليه حتى إذا استنداه طامن له ظهره، ثم إذا زاد في الاستنداء عفر وجهه لفرط الخضوع بالأرض، حتى إذا أمره بالجلوس جثا على ركبتيه بين يديه ملازماً في أشكاله الأربعة لإقامة حق الثناء والتمجيد على اسم المبالغة، ولن يوجد على هذه الهيئة صلاة في ملة من الملل، ولو^(٥) لم يكن لها شرف إلا الأذان

(١) لوحة ١١٦ ظ ب.

(٢) سورة الفرقان - ٢٥ - الآية ٦٢.

(٣) د سقط.

(٤) لوحة ٣٢٠ و د.

(٥) لوحة ٢٢٠ ظ ز.

المعلق حكمة برفع الصوت على المرفأة^(١) بالتكبيرتين والشهادتين والدعوة إلى المرغوبين الشريفيين^(٢) لكان شرفها عاليًا شرف كل صلاة لكل أمة من الأمم، ثم لو لم يكن لهم فيها إلا الجمعة المؤسسة في كل أسبوع، على أن سعى كل مملكة إلى سرتها ليجتمعوا في البقعة الواحدة ويخرج إليهم سائسهم بشعاره من أنواع الأسلحة^(٣)، ويختص لنفسه مرتفعًا يشرف منه على رعيته، فيقبل إليهم بالوعظ والإرشاد والوعد والإيعاد، ويذكرهم مصالح داريهم، ثم يثني بعد إخلاص الحمد لمولى النعم، وبعد الصلاة على أنبيائه عليهم السلام عمومًا خاتمهم خصوصًا وعلى الراشدين من خلفائه، وعلى جميع من يكون عليهم من أمرائه، ليشعر القلوب هيبتهم^(٤) وتقوى النفوس على طاعتهم، والقوم^(٥) مصغون إليه لا يجوز لأحد منهم أن يشتغل بشيء من الأحاديث والحركات عند التدبير لما يقرع أسماعهم، حتى إذا فرغ من خطبته يقدم جماعتهم ويقيم لطبقات رعاياه تلك العبادة المعظم قدرها لكان ذلك شرفًا لن يعقل جلال خطره إلا المتحقق لمجامع أركان الدين مع الملك، وليس لشيء من الأديان الآخر مثل هذه الفضيلة الرفيعة، والله الموفق.

[ثانيًا: الزكاة]:

وأما الزكاة فقد ورد بها النبي ﷺ على ما تقتضيه الحكمة، إذ هي عبادة تزكي صاحبها وتثمر له الحمد والثناء، وفي إيجابها أعظم وجوه المصالح، وهو المعونة للضعفاء، ولا مصلحة أعم من أن يظهر القوى للضعيف حسن المعونة على تسوية حاله وأمر معاشه مع ما فيه من شكر الله تعالى على ما اختصه به من السعة، ورياضة النفس على أداء الأمانات، والتبرؤ من الشح والتمسح لأبواب

(١) المرفأة هي المنارة والمئذنة.

(٢) الشريفيين هما - الصلاة، الفلاح كما في هامش ب تعليقًا.

(٣) الأسلحة أي الخطبة النارية كما في هامش ب تعليقًا.

(٤) لوحة ١٤٨ و ط.

(٥) لوحة ٣٢٠ ظ د.

المصالح، إذا النفس مجبولة على الضن بالمال، وشرف الإنسان مقرون بإفاضة الجود على وجوه الخيرات، ثم العقل يقتضي أن يتقرب العبد إلى خالقه بأداء ما هو الطيب دون الخبيث، وأن يتسارع إلى أداء ذلك بطيب نفس منه دون الكراهية^(١) والكسل، وأن لا يتوقع به الجزاء إلا من الله تعالى إذ هو يتقرب إليه ولا يمن على المعطي بما فعل، فورد ما بلغه محمد عليه السلام من الكتاب بذلك كله قال في الأول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾^(٢).

وقال في الثاني: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَتَفَاءَلَ اللَّهُ وَتَلْمِزَتَا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٣) وقال في ذم من يضاد هذه الحالة^(٤): ﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَنِرْهُونَ﴾^(٥).

وقال في الثالث: ﴿لَا تُبْطِلُوا صِدْقَتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾^(٦) وقال: ﴿يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾^(٧) ثم يبين أصناف الأموال وما يجب في كل صنف، وأصناف من يجب الصرف إليهم على وجه لو^(٨) استغرق الحكيم عمره بالتأمل ليقف^(٩) على كنه ما في ذلك من الحكمة لما وقف عليه، والله الموفق.

[ثالثاً: الصيام:]

وأما الصيام فقد ورد به النبي محمد عليه السلام على ما تقتضيه الحكمة من هجران الملاذ التي يتعلق بها بقاء الأبدان، وحصول النسل وهي أجل الملاذ

(١) لوحة ٢٢١ و ز.
(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٦٧.
(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٦٥.
(٤) لوحة ٣٢١ و د.
(٥) سورة التوبة - ٩ - الآية ٥٤.
(٦) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٦٤.
(٧) سورة الليل - ٩٢ - الآية ١٨.
(٨) لوحة ١١٧ و ب.
(٩) ز سقط.

وأعلاها قدرًا، وهي لذة المنكح والمأكل والمشرب، وتوجب الحكمة الهجران عنها في الأحايين ليعرف عند تجشم مرارة فقدانها عظم نعمة الله عليه بها، ثم عند الارتياض بهجرانها يقدر على أداء كل أمانة، والصون عن كل خيانة إذ لا داعي في النفس إلى شيء من الملاذ يوازي الداعي إلى هذه، فإذا انقادت له نفسه للتحرز عن قضاء شهوته بحليلته الحسناء الرائع جمالها الفاشي غنجها، ودلالها المساعدة له على ما يراودها المسارعة إلى ما يطالبها عند هيجان الطبيعة وتوقان الشهوة، والامتناع عن الأطعمة الشهية مع دواعي النفس عند غلبة الجموح، والانتقاء عن شرب الزلال البارد عند شدة الظمأ وحر الهواجر، ينقاد له للتصون عن كل ما تدعوه النفس إليه، ويزينه الشيطان ويسوله من الخيانة وترك الأمانة، وركوب المعاصي ومقارفة الفواحش.

[التهجد وصدقة الفطر]:

ثم شريعة الإسلام قرنت بالتهجد^(١) بالليل مصليًا، والإنفاق على^(٢) من يتصل به، والاعتكاف في المساجد، ثم قرن نهايته^(٣) بعبادة^(٤) تدل^(٥) هيئتها^(٦) على عز الدولة ونباهة الملة، وهي الخروج إلى المصلى وشرف الجود بما يقتنيه من المال وإغناء المحتاجين من عباد الله وذلك صدقة الفطر، وليس في دين من الأديان مثل هذا الصوم مع ما في تجشم مرارة الصوم معرفة ما يقاسيه الفقراء من الشدة فيصير ذلك باعثًا له على الإحسان إليهم والاعتناء بشأنهم ومواساتهم بما خصه الله من المال.

(١) كصلاة التراويح وغيرها من النوافل التي تصلى ليلاً.

(٢) لوحة ٣٢١ ظ د.

(٣) يقصد نهاية شهر رمضان.

(٤) يقصد صدقة الفطر (زكاة الفطر).

(٥) لوحة ١٤٨ ظ ط.

(٦) لوحة ٢٢١ ظ ز.

[رابعاً: الجهاد]:

وأما الجهاد فهو عليه السلام مخصوص به، ولم يكن في دين من الأديان ما أتى به، وهو ما تقتضيه الحكمة البالغة إذ هو مشتمل على حراسة الملة والبيضة والذب عن حريمها، ولولا قيام أهل الدين بالمحاربة عن الدين والبيضة بالسيف، لاجتاحهم الأعداء، ولظهر الفساد في البر والبحر، ولهدمت المساجد، ثم هو عليه السلام أمر به على وجه عرف ذو البصيرة أن ليس وراءه مصلحة ولا يدانيه سياسة، ومن قرأ ما ذكره محمد بن الحسن^(١) في كتاب السير الكبير لعرف ذلك، ولا جنح لإطالة الكتاب بإيراد ذلك، والله المحمود.

[خامساً: الحج وحكمته]:

وأما الحج فقد ورد به النبي محمد عليه السلام، وفيه من الحكمة ما تقصر عنه العقول وإن وفرت الأبواب وإن كملت، وجملة ذلك أن العبد ينتفع من مولاه بقدر الخدمة له والتعظيم لأمره والسعي في لوائمه، وجهة التعبد للمولى تنقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: إظهار التقشف والتشعث ورفض أسباب (التزين وهجران أسباب)^(٢) الاستمتاع ليتصور بذلك على صورة المسخوط عليه، المتعرض^(٣) بما يتعاطاه من حاله لعطف سيده عليه، واستجلاب لرحمته إياه، وهذه المعاني كلها في الإحرام.

والثاني: إتعاب بدنه بالجولان والطواف، وملازمة الأمكنة المنسوبة إلى مولاه^(٤) ليتصور بصورة المقبل على خدمته الطائف ببابه اللاتذ بحبله وعصمته، وهذا المعنى واقع في الطواف.

(١) سيق التعريف به.

(٢) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٣) لوحة ٣٢٢ و د.

(٤) ز هؤلاء.

والثالث: أعمال اللسان بالتعظيم له والثناء عليه والتزام التحميد والاستغفار والدعاء مع التضرع مستقبلاً^(١) عثرته مستوهباً جريته، وهذا تحت^(٢) الوقوف بعرفات.

والرابع: أن العبد إذا^(٣) فعل تلك الثلاثة وفاز بحسن موعوده له بالرضا عنه والتجاوز عن خطاياہ أن يسكن إليه، ويزيل عن نفسه النقش وينقضي عن هيئته الشعث، ويعود إلى خدمته على صورة من نال عفو ملكه وسعد بمرضاته، فيعاود الزينة ويراجع الوضاعة، ويباسط مولاه بمسألة حوائجه، ويظهر افتقاره إليه ليكون قد قضى أمر العبودية وتم حقوق نفسه في خدمة ربه، وواقع تحت الحج وتوابعه، ثم لما كان الحج عبادة لا يتوصل إلى أدائها إلا من له فضل قوة في الجسم وسعة في المال وبسطة في الحال والجاه - وهذه المعاني من دواعي الكبر والسطوة والجبرية^(٤) - جعل الله تعالى هيئة أداء هذه العبادة على صورة مضادة لأحوال الجبابة، وفي الطرف الأبعد من هيئات المتكبرين، وهو هجران الزينة رأساً، والسعي في المواطن عدواً وتحريك الأطراف بلا سبب، ورمي الأحجار لا إلى أحد، وتقيل حجر لا يضر ولا ينفع، وتعظيم مواطن لا تجدي نفعاً^(٥) ولا تمنع؛ ليعترف به الجبابة لمر الخضوع ويذعن الأشراف لخالص العبودية، وتصير الأقدام سواسية في ذات الله تعالى^(٦)، فمن نال في الدنيا ملكاً عظيماً أو جاهاً وشرفاً وسعة في الأموال متى لابس عملاً لا يلائم صورة المتكبر به، وينافي أفعال الجبابة رأساً من الإقبال على حجر أصم بالتقبيل وعلى مواضع ميتة بالإجلال يصير ذلك أبلغ سبب في ارتفاض الكبر، وأتم رياضة

(١) لوحة ٢٢٢ و ز.

(٢) أي مندرج في الوقوف بعرفات.

(٣) لوحة ١١٧ ظ ب.

(٤) بمعنى التجبر والجبروت كما في مختار الصحاح.

(٥) لوحة ٣٢٢ ظ د - وسقط من ط.

(٦) لوحة ١٤٩ و ط.

لطرَح الأَنفَة، فإن من أَطاعته نفسه لوجه الله تعالى في توقير شيء لا ينفع ولا يؤذي، ولا يعلم ولا يشعر فهو إلى توقير من هو نظيره من العباد أسرع، وإلى هجران ما استشعر من الجبرية أوحى، والله الموفق.

[الكلام في المعاملات]:

وإذ أتينا على ذكر العبادات فنترك ذكر ما في المعاملات والمناكح والمآكل والمشارب وفي تحريم ما حرم، وتحليل ما حل، وذكر الكفارات، وتقسيم الجرائم التي في بعضها كفارة، وفي بعضها حد، وبيان^(١) الحكمة من ذلك كله لئلا يطول الكتاب. وإن كنا لو ذكرنا بعض ما أورده علماء الأمة وحكماء أهل الملة وفرسان الكلام وقادة أهل الإسلام لكانت الفائدة متضاعفة والعائدة متوفرة، غير أن فتور رغبات الملتزمين وقصور همهم، حالا بيني وبين الإبانة عن كل ذلك. وأن ديناً بنى على الحكمة المحضة والمصلحة التامة على وجه تقصر دون الإحاطة بعشر من أعشار ذلك عقول ألف ألف (من المرتاضين الذين أذابوا مطايا أفكارهم سنين كثيرة في التأمل)^(٢) في ذلك، والبحث عنه لتحقيق أن لا يظن عاقل^(٣) له حظ من الإنصاف وجانب الإلّف أو العصبية الجنسية أو الأنفة أو الفرار عن لزوم ربة التكليف، أن مثله من أوضاع من لم يعرف بتعلم نوع من أنواع العلوم والارتياض بشيء من المعارف بل يتعين أنه هو الوحي الإلهي والشرع السماوي.

[كل ما سبق يؤكد صدق دعوة محمد ﷺ]:

وبالوقوف على ما تقدم عرف أنه ﷺ كان صادقاً فيما ادعاه من رسالة ربه معرفة لا يشوبها شك ولا يعتريها ما يزيلها لو لم يعارضها ما مر ذكرها من المعاني الصادرة عن ذلك - أعني العناد والمكابرة للتعصب - والجنسية أو الأنفة

(١) لوحة ٢٢٢ ظ ز.

(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٣٢٣ و د.

المانعة عن اتباع الغير أو الإلف والعادة أو الكسل عن لوازم التكليف وبه يبطل قول من يقول: إنه عليه السلام أتى بما في العقول دفعه وإنكاره، وظهر أنه زعم ما زعم عن الجهل بما يقبله العقل وما لا يقبله، هذا هو الكلام من حيث المعجزات والدلالات.

[خواص النبوة وأقسامها]:

وأما الكلام من حيث خواص النبوة فنقول: هي ^(١) في القسمة الأولى تنقسم إلى قسمين: قسم ^(٢) منها لتمهيد أمرها وتوطيد أساسها، وقسم منها لتربية قواها.

[القسم الأول لتمهيد أمر النبوة]:

فأما القسم الأول منها فقسمان:

أحدهما: الاختيار الجنسي فإن الحكمة تقتضي أن من أراد إنفاذ رسول إلى موضع، أن يختار من أصحابه من هو أصلح، فالله تعالى إذا قدر أن يختار لتلك الرتبة السنية والدرجة العلية، واحداً من عباده فإنه يختار فاضل الجنس الذي هو منه في عقله وفهمه وصلاحه وعامة أفعاله، ولا يختار واحداً ^(٣) من الجهلة الأشرار ليكون معدناً لوحيه وموضعاً لاختلاف الملائكة إليه، ولذلك قال تعالى: ﴿لَا أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْمَعُ رِسَالَتَهُ﴾ ^(٤) وهذه الخاصية كانت ثابتة لنبيينا محمد عليه السلام ^(٥) فوق ما كانت لغيره من الرسل عليهم السلام على ما مر ذكره في بيان أخلاقه الكريمة وشيمه الشريفة.

والقسم الثاني من القسم الأول: هو موهبة ^(٦) الزيادات واللطائف والرجحان في الأخلاق والمذاهب، فإنه ليس الكمال إلا لله تعالى، والحكمة تقتضي أن من اختار من

(١) لوحة ١١٨ و ب.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٢٣ و ز.

(٤) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٢٤.

(٥) لوحة ٣٢٣ ظ د.

(٦) لوحة ١٤٩ ظ ط.

أصحابه رسولاً أن يزيع الله فيما عرف حاجته ماسة إليه، فالله تعالى إذا قيض عبداً من عباده لسياسة البلاد والعباد فإنه لا يحرمه الفضائل التي بها تنزاح الله في كفاية ما فوض إليه - أعني به في توفية القوى^(١) الفاضلة نفساً وجسماً - ثم السلامة عن العاهات المشوهة للخلة ثم البراءة عن الآفات المخلة بالأفعال، ثم يبيح له عامة ما علم أنه يحتاج إليه للقيام بما فوض إليه حسب ما أراح لموسى عليه السلام علته في حل عقدة لسانه والتأييد بأخيه هارون على ما قال تعالى: ﴿قَدْ أُوتِيَ سُورٌ لَكَ يَمُوسَى﴾^(٢) وهذه الخاصية أيضاً كانت لنبيينا محمد عليه السلام على ما ذكره في بيان الدلالة الراجعة إلى بدنه.

[القسم الثاني لتربية قواها]:

وأما القسم الثاني من القسمين الأولين: وهو الخاصية التي يحتاج إليها لتربية قواها فينقسم أيضاً إلى قسمين:

أحدهما: اتصال مواد الوحي به، فإن كل من قلد (غيره عملاً)^(٣) من الأعمال فلا بد أن يؤيده فيه بالإرشاد ويتابع لديه بالهداية وإن كان هو في نفسه مستقلاً كافياً ليكون معونة له على ما يتولاه من خدمته.

والأنبياء عليهم السلام لم يستغنوا عن التبصير والإرشاد، ولا يتم ذلك إلا باتصال الوحي، وهذه الخاصية كانت لمحمد عليه السلام قال^(٤) الله تعالى: ﴿مَّا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾^(٥).

والثاني: تنبيهه على مواقع الزلل فإن من قلد عبداً من عبيده فإنه^(٦) لا يخلية

(١) ز سقط.

(٢) سورة طه - ١٨ - الآية ٣٦.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٣٢٤ ود.

(٥) سورة الضحى - ٩٣ - الآية ٣.

(٦) لوحة ٢٢٣ ظ ز.

والثاني: تنبيهه على مواقع الزلل فإن من قلّد عبداً من عبيده فإنه^(١) لا يخليه عن التوقف على زلة منه بل ينبهه عليه ليكون سبباً لتتقيفه وأماناً من الوقوع في مثله، فكذا في حق من أرسله الله تعالى، وهذه الخاصية كانت لنبيينا محمد عليه السلام على ما قال عز وجل: ﴿عَمَّا آتَاهُ اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهْمُ؟﴾^(٢) وقال: ﴿مَا كُنَّا لِنُبَيِّنَ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَسْرَى﴾^(٣) ثم ثبوت هاتين الخاصيتين وإن لم يقربهما الجاحد لرسالته، ولكن ذكرناهما لبيان تنمة حاله عند المسترشد.

فأما الخاصيتان الأوليان فتأبّتان بالتواتر، فيكون ثبوتهما حجة على الجاحد. وإذا ثبت في حقه دلائل النبوة وخواصها كانت نبوته ثابتة ضرورة، والله موفق.

ثم جميع ما كان من الأعلام والدلالات ملزماً غيره الإيمان به كان ملزماً عليه الاعتقاد أيضاً أنه رسول إذ هو يحتاج أيضاً إلى العلم بنبوته ورسالته، كما يحتاج غيره إلى ذلك.

ثم كانت له دلالات خاصة من نحو: شق بطنه في حال صغره، ونزع قلبه وشقه وغسله ورده إلى موضعه، والمعتزلة لم تعرف جهة^(٤) الحكمة في ذلك فأنكرت جواز ذلك مع ورود الأخبار المستفيضة به، وكان جحود هذا منهم فتحاً على المنكرين للرسالة باب جحود جميع آياته، وكلهم محجوجون بالنقل المشهور، وبمعايينة الصحابة رضي الله عنهم أثر ذلك في بطنه.

ومن^(٥) الدلائل الخاصة له ترائي جبريل عليه السلام على صورته وتدليه إليه ودنوه منه وإراؤه الله تعالى إياه ملكوت السماوات ليلة المعراج كما فعل هذا

(١) لوحة ٢٢٣ ظ ز.

(٢) سورة النوبة - ٩ - الآية ٤٣.

(٣) سورة الأنفال - ٨ - الآية ٦٧.

(٤) لوحة ١١٨ ظ ب.

(٥) لوحة ٣٢٤ ظ د.

ومن هذا الجنس ما كان يقع من تسليم^(١) الحجر والشجر على النبي عليه السلام بالنبوة، فإذا ثبت بهذا النوع للرسول محل الرسالة، ركن قلبه واطمأنت نفسه وارتبط^(٢) جأشه وقويت منته، فأظهر الدعوة على بصيرة، ونفذ فيها بنشاط وقوة وكان ما يؤيد به بعد ذلك من المعجزات على سبيل إقامة البرهان على قومه بصحة دعوته لهم. فإذا انتهينا إلى هذا فلنختتم الباب، وقد خرجنا في هذا الباب عما شرطنا في أول الكتاب من الإيجاز، وطولنا فيه نوع تطويل، وبالغنا نوع مبالغة، وإن كان الاستقصاء في الباب يقتضي استغراق دفاتر، فعلنا ذلك لظهور الإلحاد في زماننا وطعن كثير من الخلاء في أمر النبوة، فأردت بذلك حسم مادة شرهم، ودفع معرفتهم عن ضعفه المسلمين والله خير مؤيد ومعين^(٣).

(١) لوحة ١٥٠ و ط.

(٢) لوحة ٢٢٤ و ز.

(٣) راجع في هذا الفصل: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار من ص ٥٦٣ - ٦٠٢. وانظر للأشاعرة: التمهيد للباقلائي من ص ١٠٤-١٠٩، الموافق للإيجي ص ٣٣٧-٣٦٦. وراجع للماتريدية: التمهيد لأبي المعين النسفي مخطوط تحت رقم ٢٢٩٩١ دار الكتب لوحة من ١٢ ظ - لوحة ١٥ ظ وبحر الكلام ص ٦٣-٦٦، البداية من الكفاية لنور الدين الصابوني من ص ٨٥-٩٧، وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ١٢٨-١٣٢. وراجع: كتاب البيان في الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلائي ط بيروت ١٩٥٨ والمغني لعبد الجبار ج ١٥ التنبؤات والمعجزات ط المؤسسة المصرية للتأليف وتحقيق الخضيرى ومحمود قاسم.

الفصل الثاني

١ - الكلام في إثبات كرامات الأولياء

ومن هذا القبيل كرامات الأولياء أن إظهارها عليهم هل هو في حيز الممكنات أم هو ممتنع؟

[استحالة الكرامة عند المعتزلة]:

فزعمت المعتزلة أنه ممتنع^(١) لأنه لو جاز لالتبست المعجزة بالكرامة، ولم يبق إلى الوصول إلى العلم بكون النبي^(٢) نبياً طريق، وهذا ممتنع، ولأن نقض العادة لفائدة الوصول إلى معرفة النبي والتمييز بينه وبين المتنبي وبالناس إلى ذلك حاجة ماسة، فأما الحاجة إلى معرفة الولي من غير الولي فمعدومة.

[أهل السنة: الكرامة جائزة بل واقعة]

وأهل الحق يقولون بثبوتها لورود أخبار كثيرة وحكايات مستفيضة منها استفاضة الخبر عن صاحب سليمان في إتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف^(٣). ومنها رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال: يا سارية الجبل الجبل، وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة ذهاب قريب من خمسمائة فرسخ حتى صعد الجبل وأخرج منه الكمين على البدء، وكان ذلك سبب الفتح^(٤). وما روى أن خالدًا (شرب السم فلم يضره، وما روى من خبر عمر^(٥)) في أمر نهر^(٦)

(١) خلافاً لأبي الحسين البصري وقد شارك المعتزلة في رأيهم هذا أبو اسحاق الأسفرائيني والحلي من أهل السنة. راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٢٢١.

(٢) لوحة ٣٢٥ ود.

(٣) ذكرت هذه القصة في الآيات من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنَّ مِنَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْبَقِيَّةَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ ذِكْرٌ﴾ والآيات من ٣٨-٤٠ سورة النمل.

هذا ولم يكن ما ظهر معجزة لسليمان إذ لم يظهر على يده مقارناً بدعوى النبوة.

(٤) انظر قصة سارية مع عمر بن الخطاب يبدأ بالتفصيل في طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٦٥.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ورد في هامش ب تعليقاً كتب عمر رضي الله عنه على خزف: ياتيل إن كنت تجري بأمر نفسك فلا حاجة لنا إليك، وإن كنت تجري بأمر الله فاجر، فطرحوه فيه فسال النهر بأمر الله تعالى.

النيل^(١)، وقد روى في التابعين والصالحين من الكرامات ما لا يدخل تحت الإحصاء بحيث يدخل منكرها في جملة منكري العيان.

وأنكرت المعتزلة ذلك لأنهم حرموا ذلك لشؤم بدعتهم، ولو لم يكن على بطلان مذاهبهم وفساد عقائدهم دليل سوى حرمانهم الكرامة مع جدهم واجتهادهم في العبادات وشدة توقيهم عن المعاصي والآثام خوفاً من خروجهم عن الإيمان، ثم لم يكن يظهر على أحد منهم كرامة، ولم يعاين أحد منهم ذلك في نفسه ليرجع عن إنكاره، ويعود إلى الإقرار به، ولم يكن ذلك إلا لبقائهم - بسبب عقائدهم الفاسدة - أعداءً لله تعالى مستحقين للإهانة، فيرى الأكثر منهم وقد تعلوهم صفة سمجة تتبو الأبصار عن النظر إلى طلعته، وتتقل على القلوب معاشرته^(٢) وصحبته^(٣).

[كرامة الولي معجزة للرسول]:

وما زعموا أن ظهورها على يدي الأولياء يوجب بطلان معجزات الأنبياء عليهم السلام، فكلام من يتقوه بما يخطر بباله من غير التأمل والتروي والعرض على العقل الذي هو القانون الذي بشهادته يمتاز^(٤) الحق من الباطل، والصحيح من الفاسد، وذلك لأنه لو تأمل لعرف أن كل كرامة لولي معجزة للرسول عليه السلام فإن بظهورها يعلم أنه ولي وكونه ولياً على كونه محقاً في عقيدته وهو فيها تابع لرسول مقرر برسالته دليل على صحة رسالته، فكان ذلك على هذا التدريج دليلاً على صدق الرسول فيما ادعاه من الرسالة وبلغ من الدين والشرعية، فمن جعل ما هو معجزة للرسول ودلالة صدقه مبطلاً للمعجزة وساداً لطريق الوصول إلى معرفتها فهو في غاية الجهل والغباوة.

وانظر القصة بالتفصيل في طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٦٧. وفي نفس الجزء من نفس الكتاب كرامات أخرى للأولياء.

(١) لوحة ٢٢٤ ظ.ز.

(٢) لوحة ٣٢٥ ظ.د.

(٣) لوحة ١١٩ و.ب.

(٤) لوحة ١٥٠ ظ.ط.

[الفرق بين المعجزة والكرامة والمعونة والإهانة]:

ثم نقول: وكيف يؤدي ذلك^(١) إلى التباس الكرامة بالمعجزة، والمعجزة تظهر على أثر دعوى الرسالة، ولو ادعى الولي الرسالة لكفر من ساعته، وصار عدوا لله لا يظهر على يده نقض العادة البتة، ولو ادعى الولاية تسقط عنه الولاية عند دعواه إياها، وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها^(٢) ولا يركن في الأغلب إليها، ويخاف أنها من قبيل الاستدراج له دون الكرامة، ولو اطلع الله تعالى أحداً من صالحي عبادته على كرامة الولي لتشفع إليه الولي وطلب بغاية التضرع أن يكتم ذلك عليه ولا يفشيه خوفاً من الاغترار لدى الاشتهار، وكذا صاحب المعجزة مأمون العاقبة معصوم عن التبديل والولي بخلافه.

وما^(٣) ذكروا أن لا فائدة منها قلنا: وإذا ثبت بما ذكرنا من الدلائل أنها ثابتة فبعد ذلك جهلكم بجهة الحكمة لا يوجب بطلانها على ما مر تقرير هذا من قبل.

ثم نقول: فائدته ظهور كرامته على الله تعالى عنده، وثبوت رسالة من آمن به من الرسل بما شاهد من نقض العادة، فيصير كأحد من كان في عصر الأنبياء في حق مشاهدة المعجزة، ومعاينة نقض العادة مع أن ذلك يصير مبعثه له على الاجتهاد في العبادات والاحتباس عن السيئات إبقاء لتلك المنزلة على نفسه، وحفظاً لتلك المرتبة الشريفة والمنزلة العلية عن التبذل والزوال، وتحريضاً لمن أطلعه الله عليها من الصالحين على الجد والاجتهاد ليلبغ تلك الدرجة وتنااله تلك المنزلة.

وقال أهل العلم بالحقائق: إن ظهور الناقض للعادة ربما يكون من الفرط لواحد من عوام المسلمين، وتكون معونة له في التخلص عن محنة توجهت إليه،

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٢٢٥ و ز.

(٣) لوحة ٣٢٦ و د.

ومكروهٍ أقبل عليه، ويسمى ذلك معونة لا كرامة، وقد تظهر أيضًا على يد المتأله^(١) وعلى يد الساحر عند انعدام دعوى^(٢) النبوة، ولهذا ذكر محمد بن الحسن رواية عن أبي حنيفة - رحمهما الله - أن المؤخذ بمنزلة العنين وهو الذي أخذ بالسحر عن النساء ويكون ذلك إهانة لمن ظهر على يديه.

وجاء من هذا أن الناقض للعادة على أنواع أربعة: معجزة، وكرامة، ومعونة، وإهانة، والفرق بينها ما بينا^(٣).

٢ - [مسائل التعديل^(٤) والتجوير^(٥)]:

الأصل^(٦) في هذه المسائل مسألة خلق أفعال العباد وهي مبنية على ما مر مما يتعلق بصفات الله تعالى ويدخل تحتها^(٧) على ما نبين.

[من موجد فعل العبد؟]:

واختلف الناس فيها فزعم جهم^(٨) بن صفوان^(٩) أن لا فعل للعبد في الحقيقة^(١٠) وما يضاف إليهم يضاف على حسب إضافة الأشياء إلى محالها دون إضافتها إلى محصلها، وساعده على هذه المقالة أصحابه وهم الجبرية^(١١).

(١) المتأله هو الذي يدعي الألوهية.

(٢) ز سقط.

(٣) راجع في هذا الفصل - بحر الكلام للنسفي ص ٦١-٦٢.

والتمهيد للنسفي لوحة ١٥ ظ - نهاية اللوحة ١٦ مخطوط، والبداية من الكفاية للصابوني ص ٩٨-٩٩، وأصول الدين للبغادي ص ١٨٤، والعقيدة النظامية للجويني من ص ٥٢-٥٤.

وشرح المواقيت للسيد الشريف ج ٣ ص ٢٢٠-٢٢١.

(٤) التعديل نسبة إلى العدل.

(٥) نسبة إلى الجور.

(٦) لوحة ٢٢٥ ظ ز.

(٧) لوحة ٣٢٦ ظ د.

(٨) لوحة ١٥١ و ط.

(٩) سبق التعريف به.

(١٠) لوحة ١١٩ ظ ب.

(١١) تقول بالجبر والاضطرار وتنكر الاستطاعات، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة، وإنما الأفعال كلها لله وينسب الفعل للإنسان على سبيل المجاز. ومن كبار رجالها جهم بن صفوان. راجع

وقال من سواهم من فرق الأمة بأن العبد مكتسب على الحقيقة وله فعل إلا الأشعري، فإنه زعم أن العبد يسمى مكتسباً عاملاً ولا يسمى فاعلاً، والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى.

ثم القائلون بأن العبد له فعل وكسب وعمل اختلفوا من موجد أفعال العباد؟ (فزعمت القدرية)^(١) أن موجدها على الحقيقة هو العبد ولا صنع الله تعالى ولا تصرف في فعل العبد البتة بوجه من الوجوه، غير أن أوائلهم كانوا لا يتجاسرون على إطلاق اسم الخالق على العباد، وكانوا يقولون: إنه موجد فعله ومحدثه ولا يقولون خالقه، وكانوا يساعدون أهل الحق على أن لا خالق إلا الله تعالى إلى أن نشأ بينهم الجبائي فرأى أن لا فرق بين اسم الخالق والموجد فزعم أن كل ما دب ودرج خالق لفعله الاختياري، فلما انتهت نوبة رياستهم إلى أبي عبد الله البصري^(٢) الملقب بجعل زعم أن الخالق على الحقيقة هو العبد والله تعالى يسمى خالقاً على مجاز القول دون الحقيقة.

[الله خالق فعل العبد على الحقيقة]:

وقال أهل الحق^(٣): إن موجدها وخالقها على الحقيقة هو الله تعالى، والعبد مكتسب له فاعل له، وساعدهم عليه متكلمو أهل الحديث^(٤) والنجارية^(٥)

مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٨ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٥ والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٩٩.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري توفي سنة ٣٦٩ هـ وهو شيخ عبد الجبار الرازي - راجع شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٦٨ والفوائد البهية ص ٨٨.

(٣) ز فزعمت القدرية - وهو خطأ ظاهر.

(٤) سمو بذلك لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص لا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً. قال الشافعي: "إذا ما وجدتم مذهباً ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر". انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ١٦٠.

(٥) سبق التعريف بها.

والكرامية^(١)، ثم لما كان العبد فاعلاً ومكتسباً لا بد أن له قدرة واستطاعة إذ لا فعل بدون القدرة، وكذا الكسب عند المقرين به إنما يمتاز عن الأفعال الضرورية^(٢) بالاستطاعة فنكلم أولاً في القدرة والاستطاعة ثم بعد ذلك نرتقي إلى الكلام في خلق الأفعال - إن شاء الله تعالى^(٣).

٣- الكلام في الاستطاعة:

اعلم^(٤) أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني، وفي مصطلح أهل الكلام أنهم يريدون بها كلها شيئاً واحداً إذا أضافوها إلى العباد ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة كالأسد والليث وأشباه ذلك.

[أقسام الاستطاعة]:

ثم الأصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي قد تتقدم الأفعال، وحقيقتها ليست بمحصولة عللاً للأفعال وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها لكنها نعم من الله تعالى يكرم بها من يشاء ثم^(٥) يستأديهم^(٦) شكرها عند احتمالهم العلم بالنعم وبلوغ عقولهم الوقوف عليها، وهذا النوع من الاستطاعة يحد بأنها: التهيؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار.

والقسم الثاني: معنى لا يمكن تبين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة

(١) سبق التعريف بها.

(٢) الضرورية لوحة ٣٢٧ و د.

(٣) راجع اللوحة ١١٦ ظ من كتاب التمهيد للنسفي والمغني للقاضي عبد الجبار ج ٨ ص ٣ - ٥ تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد.

(٤) لوحة ٢٢٦ و ز.

(٥) د سقط.

(٦) أي يطلب منهم أداء شكرها.

للفعل^(١) عندنا، وساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة، وأنكرت البصرية ذلك وزعمت أنه سبب، وفي الجملة يحصل المحدث فاعلاً به.

[الدليل على انقسام الاستطاعة إلى قسمين]:

ثم الدليل على وجود الاستطاعة وانقسامها إلى قسمين قوله تعالى: ﴿مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِيْنًا﴾^(٢) والمراد منه استطاعة الأسباب والآلات إذ لا يتصور وجود قدرة أداء صوم شهرين^(٣) من قبل الشروع في أدائه، ويستحيل بقاء القدرة التي^(٤) كانت موجودة عند الخصوم إلى شهرين، فدل أنه^(٥) أراد به استطاعة سلامة الأسباب وصحة الآلات.

والدليل عليه ما عير الله تعالى به من قال من أهل النفاق: ﴿لَوْ اَسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾^(٦) وكذبهم الله تعالى في ذلك القول، ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين، إذ لا شك أن استطاعة فعل الجهاد لا تبقى من وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال، وكان الخروج مطلوباً لذلك، وحيث كذبهم دل أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله تعالى بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾^(٧) إلى أن قال: ﴿اِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَبْذِرُونَ وَاَنفُسَهُمْ اَغْنِيَاءُ﴾^(٨).

(١) يقول سعد الدين التفتازاني: إنها شرط لأداء الفعل لا علته، وهي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المطيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع. راجع شرح العقائد النسفية ص ١٠٠-١٠١.

(٢) سورة المجادلة - ٥٨ - الآية ٤.

(٣) لوحة ١٥١ ظ ط.

(٤) لوحة ١٢٠ و ب.

(٥) لوحة ٣٢٧ ظ د.

(٦) سورة التوبة - ٩ - الآية ٤٢.

(٧) لوحة ٢٢٦ ظ ز.

(٨) سورة التوبة - ٩ - الآيات من ٩١-٩٣.

يحققه: أن أهل النفاق كانوا عوام، وقدرة العمل التي توجب حصول الفعل ويتكلم فيها المتكلمون أنها مع الفعل أو قبله وتبقى أو لا تبقى مما لا يعرفه العوام ولا يصورونها في الأوهام، وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾^(١) والمراد به استطاعة الآلات، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) والمراد به الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل، فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الأسباب والآلات.

[هناك استطاعة بمعنى حقيقة القدرة]:

وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾^(٣) والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة، وإنما المنتفى عنهم كان حقيقة القدرة التي بها يتعلق الفعل.

يحققه: أنه ذكر ذلك على وجه الذم لهم، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب وصحة الآلات^(٤) لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم تكن بتضييعه بل هو في ذلك مجبور، فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم؛ لأن انعدامها مع سلامة الأسباب وصحة الآلات كانت بتضييعه إياها لاشتغاله بضد ما أمر به.

يحققه: أنه خص بنفس هذه الاستطاعة الكافر، وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر، وإنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة، والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليهما السلام: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾^(٥) وقوله:

(١) سورة النساء - ٤ - الآية ٢٥

(٢) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٩٧.

(٣) سورة هود - ١١ - الآية ٢٠.

(٤) لائحة ٣٢٨ و د.

(٥) سورة الكهف - ١٨ - الآية ٧٢.

﴿أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (١) والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر والآلة، فإن تلك كانت ثابتة له.

ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام من عدم آلات الفعل وأسبابه وإنما يلام من امتنع منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به، وشغله إياها بضد ما أمر به. والله الموفق.

وبطل بهذا قول من يقول: لا استطاعة للإنسان إذ هي ليست (٢) معنى وراء المستطيع بل الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب إليه النظام وعلى الأسواري (٣) وأبو بكر الأصم (٤).

[الاستطاعة عرض وراء الذات]:

لأننا بينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الأعراض، ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم، والذي يدل على ثبوتها أننا وجدنا الإنسان سليم الجوارح ليس بذی آفة وهو قادر على حمل خمسين رطلاً، ثم وجدناه في حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل من غير زيادة في (٥) أجزاء أعضائه، ونظيره خيطان منشوران (٦) لا يصعب قطعهما، وإذا فتلاً يصعب القطع (٧) من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل لحدوث الفتل وهو عرض في نفسه، وبهذا يبطل أيضاً قول غيلان (٨) وأتباعه

(١) سورة الكهف - ١٨ - الآية ٧٥.

(٢) لوحة ٢٢٧ وز.

(٣) على الأسواري توفي سنة ٢٤٠ وهو من أتباع أبي الهذيل العلاف. راجع: فضل الاعتزال ص ٧٣، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨١. وراجع كلام النظام في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٨-١١٩.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ١٥٢ وط.

(٦) لوحة ٣٢٨ ظ د.

(٧) لوحة ١٢٠ ظ ب.

(٨) أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي وهو كاتب من البلغاء، وإليه تنسب الغيلانية، وهو ثاني من تكلم في القدر ولم يسبقه سوى معبد الجهني راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٢٩ ولسان الميزان لابن حجر ج ٤ ص ٤٢٤.

وثمامة بين الأشرس^(١) وبشر بن المعتمر^(٢): أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات.

وبهذا أيضاً يبطل قول ضرار^(٣) وحفص الفرد^(٤): أنها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض، والقول بكون العرض بعض الجسم محال. والله الموفق.

ثم أجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الأعمال أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل^(٥)، فإن اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي، والزاز والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج، وكذلك يصلح للضدين، فإن اليد الصحيحة كما تصلح لجهاد (الكفار تصلح لقتال أهل الإسلام، وكذا الرجل السليمة كما تصلح^(٦) للمشي إلى المساجد تصلح للمشي إلى بيوت الخمارين والزواني).

فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقدمها على الفعل، فزعمت المعتزلة والضرارية: أنها تكون سابقة على الفعل ويستحيل اقترانها به^(٧)، وإليه ذهب أكثر الكرامية.

وقال أصحابنا وجميع متكلمي أهل الحديث والنجارية: إنها تكون مع الفعل ومحال تقدمها على الفعل^(٨).

(١) سبق التعريف به.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) التي هي سلامة الأسباب والآلات.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) راجع كلام المعتزلة في ضرورة تقدم القدرة على المقدور - شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٦.

(٨) وذلك لأن القدرة الحادثة عرض، والعرض يستحيل بقاؤه، فلو كانت القدرة سابقة على الفعل لانعدمت وقت الفعل فيكون فعل بدون قدرة وهذا مستحيل لأنه يترتب عليه وجود العالم بدون قدرة الله ووجود عمل للإنسان بدون استطاعته.

[هل الاستطاعة صالحة للزدين أم لا؟]:

واختلفوا في كونها صالحة للزدين فقال جميع من زعم أن الاستطاعة قبل الفعل: إنها تصلح للزدين كما تصلح^(١) لذلك الأسباب والآلات.

واختلف القائلون بأنها مع الفعل في ذلك فقال أبو حنيفة: إنها^(٢) تصلح للزدين على طريق^(٣) البدل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل^(٤) بها الإيمان صلحت له، ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلاً من اقترانها بالإيمان لصلحت له بدلاً من صلاحها للإيمان، وتابعه على هذا القول ابن الراوندي وأبو العباس القلانسي من متكلمي أهل الحديث^(٥) وأبو العباس ابن سريج^(٦) من فقهاء أصحاب الحديث^(٧).

[القدرة لا تصلح للزدين عند الأشاعرة]:

وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي وابن سريج: إن القدرة لا تصلح للزدين، وإن قدرة الإيمان لا تصلح للكفر وهي غير قدرة الكفر وكذا على القلب، وكذا هذا من قدرة الطاعة وقدرة المعصية^(٨) وهو قول الحسين بن محمد النجار^(٩).

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٣٢٩ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٢٢٧ ط ز.

(٥) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٦) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج توفي سنة ٣٠٦ هـ وهو أحد أئمة فقهاء المذهب الشافعي.

(٧) لعلنا نجد رأي أبي حنيفة المشار إليه في الفقه الأيسر حيث يقول: إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها العبد الطاعة وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية. راجع الفقه الأيسر ص ٤٣ ط القاهرة ١٣٦٨ هـ.

(٨) وذلك لأن الأشعري يرى أن من ضرورة وجود القدرة وجود مقدورها لأنه لو لم يكن هذا الشرط لجاز وجود القدرة ولا مقدور وقتاً وإذا جاز في وقت جاز في جميع الأوقات فتكون قدرة ولا مقدور وهذا باطل، وعليه فإنه يستحيل أن يقدر الإنسان على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وهذا محال. راجع اللمع الأشعري ص ٩٥ ط القاهرة ١٩٧٥ م.

(٩) سبق التعريف به.

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي ذكر الخلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشغل بالجواب لحجج أحد الفريقين، ولم يظهر أنه إلى أي قول يميل، وتكلم عن المعتزلة على الطريقتين جميعاً، وأكثر كلامه يدل أنه يميل إلى أنها لا تصلح للضدين^(١).

فنتكلم في أن الاستطاعة متقدمة على الفعل أم مقارنة له، ويدخل الكلام في أكثر الفصول تحت الكلام في هذه المسألة.

[حجة المعتزلة بتقدم الاستطاعة]:

فاحتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٢) فينبغي أن يكون كل من لزمه التقوى (مع عدم)^(٣) التقوى (إذ غير المتقي لزمه التقوى، فينبغي أن يكون معه استطاعة التقوى وفي وجود استطاعة التقوى)^(٤) ولا تقوى، قولٌ متقدم استطاعة التقوى على التقوى)^(٥) واحتجوا أيضاً بقوله: ﴿خُذُوا مَاءَ آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ﴾^(٦) والأخذ بقوة^(٧) لن يتصور أن تكون القوة سابقة على الأخذ كالأخذ باليد لن يتصور إلا وأن تكون اليد سابقة عليه.

والمعقول لهم أن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل ولم تكن مع الكافر قدرة الإيمان سابقة على الإيمان لكان الأمر له بالإيمان محالاً لما فيه^(٨) من تكليف ما لا

(١) لعننا نجد ميلاً صريحاً لقول أبي حنيفة من أبي منصور الماتريدي في النص التالي: يقول أبو منصور الماتريدي: ثم الاستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير عند الأشعرية، وهذا جبر لأنها إذا كانت لا تصلح للخير صار مجبوراً. راجع كتاب في العقائد للماتريدي لوجه ٨ تيمور ١٤٧.

(٢) سورة التغابن - ٦٤ - الآية ١٦.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٣٢٩ ظ د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٧١.

(٧) لوحة ١٥٢ ظ ط.

(٨) لوحة ١٢١ و ب.

يطاق، وهو قبيح في بديهية العقل فإن من أمر عبده المقعد بالعدو وعبده الأعمى بالنظر يعد سفيهاً خارجاً عن الحكمة، ولأن قدرة الإيجاد يستحيل تعلقها بالموجود (لما في إيجاد الموجود من الاستحالة فإذا هي تتعلق بالمعدوم ليوحد بها، وإنما تكون قدرة على المعدوم دون الموجود أن لو كانت سابقة عليه، فأما إذا كانت مقارنة للفعل فهي متعلقة) ^(١) بالموجود ^(٢)، وهو محال، ولأن القدرة لو كانت مع الفعل لم تكن القدرة بكونها علة لوجود الفعل أولى من القلب إذ خروجها من العدم إلى الوجود مطابقاً فلا يمكن إضافة وجود أحدهما إلى الآخر بل أضيف وجودهما جميعاً إلى غيرهما، ولو أضيف وجود الفعل إلى القدرة مع استواء حالهما لجاز إضافة وجود القدرة إلى الفعل، ولأنه لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن يبقى أبداً غير مؤمن كالواقع في البشر إذا كان لا يخرج حتى يأتيه بالحبلى ولا يأتيه بالحبلى حتى ^(٣) يخرج لم يخرج أبداً، ولأن الكافر لو لم يكن معه قدرة الإيمان لكان معذوراً ولم يكن تعذيبه عدلاً، إذ لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول: لو قيل له لِمَ لَمْ تفعل كذا؟ فيقول: لأنني لم أقدر عليه، فمثله في الغائب، ويسألون ويقولون: هل اتقى أحد معصية الله تعالى وهو قادر عليها مراقبة الله تعالى؟ فإن قلتم: لا، فقد أعظمتم القول في وصف الأنبياء عليهم السلام، وينبغي أن لا يثاب أحد في الاتقاء عن المعاصي. وإن قلتم: نعم، فقد أقررتم بوجود الاستطاعة ولا فعل. هذه هي الشبه المعروفة لهم، ولهم ^(٤) سوى هذه الشبهة يُذكر بعضها في أثناء كلامنا - إن شاء الله تعالى ^(٥).

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٢) لوحة ٢٢٨ و ز.

(٣) لوحة ٣٣٠ و د.

(٤) د. سقط.

(٥) راجع كلام المعتزلة في الاستطاعة - شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٣٩٠-٤١٧.

وقبل أن نشغل بإيراد دلائلنا في المسألة نقدم دلائل استحالة القول ببقاء الأعراض إذ الكلام في المسألة يدور عليه.

[يستحيل القول ببقاء الأعراض]:

فنقول: اختلف الناس في جواز بقاء الأعراض واستحالته قال أصحابنا - رحمهم الله: إن بقاء الأعراض مستحيل لمن يتصور بقاء شيء منه بل يوجد ثم ينعدم (في الثاني من زمان وجوده وساعدنا عليه من جملة القدرية) ^(١) أبو القاسم الكعبي ^(٢) وأحمد بن علي الشطوي ^(٣) وأبو حفص الصيمري ^(٤) وقال النظام ^(٥) أيضاً باستحالة بقاء الأعراض غير أنه لا عرض عنده إلا الحركة، وبقاؤها مستحيل عنده، وأما الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر فهي عنده أجسام جائزة للبقاء. وزعمت الكرامية أن جميع الأعراض جائزة للبقاء، وقالوا: إن حدوث كل حادث في العالم بقول الله تعالى: "كن" وإرادته لحدوثه ^(٦) وعدم ^(٧) كل شيء بقوله تعالى له: "افن"، وإرادته عدمه، فإذا خلق جسماً أو عرضاً بقى ^(٨) إلى أن يريد عدمه ويقول له: "افن". وقال أبو الهذيل: من الأعراض ما لا يبقى ومنها ما يبقى، والذي لا يبقى: الحركة والإرادة، والذي يبقى: الألوان والطعوم والروائح والتأليف والحياة والعلم والقدرة.

وحكى الإسكافي ^(٩) عنه: أن سكون الحي لا يبقى وسكون البيت باق،

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) من الطبقة الثانية من طبقات المعتزلة وهو من معتزلة بغداد له مناظرات مع الناشئ وغيره. انظر طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٣.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) لوحة ١٥٣ و ط.

(٧) لوحة ٢٢٨ ط ز.

(٨) لوحة ٣٣٠ ط د.

(٩) سبق التعريف به.

والمشهور عنه أن سكون أهل الجنة وسكون أهل النار في آخر الأمر باقٍ على الدوام، وكان يزعم أن ما يبقى من الأجسام والأعراض إنما يبقى من أجل بقاء لا في محل وذلك البقاء هو قول الله تعالى له: "ابْقْ".

وقال بشر بن المعتمر: إن السكون كله باقٍ لا يفنى إلا بخروج الجسم منه إلى حركة، وكذا كل لون باقٍ لا يفنى إلا بخروج الجسم منه إلى ضده، وأحال محمد ابن شبيب^(١) بقاء الحركة والسكون.

وقال الجبائي وابنه: إن الصوت والآلام والحركات والفكر والإرادات والكراهات والفناء أعراض غير باقية، وأجاز إبقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد والتأليف والألوان والحياة^(٢) والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات، وقال الجبائي: السكون الذي يفعله الحي في نفسه وكل ما يفعله في نفسه مباشرة غير باقٍ، وأجاز بقاء الكلام ومنع ابنه من بقاء الكلام، وقال ضرار بن عمرو^(٣) والنجاري^(٤) أن الأعراض التي هي أبعاد الجسم عندهما باقية وما سواها من الأعراض مستحيل البقاء^(٥).

وأجمع العقلاء: أن العرض لا يجوز أن يبقى بقاء هو معنى زائداً على الذات الباقي إذ قيام المعاني بالأعراض مستحيل لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل تحله (ويستحيل كونها محال بأغيارها غير أن أبا الهذيل يقول^(٦) بأنها)^(٧)

(١) كان له مجلس يجتمع فيه معه أهل الكلام وكان يقول بالوعيد، فلما قال بالإرجاء أخذته السنة المعتزلة بالنقض عليه فقال: إنما وضعت هذا الكتاب لأجلكم، فأما غيركم فإني لا أقول ذلك له. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٧٩ ط تونس ومقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١٨.

(٢) لوحة ١٢١ ظ ب.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) راجع هذه الأقوال في مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٤٤-٤٥.

(٦) لوحة ٣٣١ و د.

(٧) ط ز ما بين القوسين سقط.

تبقى من أجل بقاء لا في محل، وفي تقرر استحالة وجود بقاء غير قائم بمحل ما يبتل كلامه، لأن البقاء الحادث عرض، والعرض لا يوجد بدون محل كما في سائر أنواع الأعراض، وقد بينا قبل هذا ما يوجب بطلان ذلك ويقال له: إذا كان البقاء موجوداً لا في محل فما الذي جعل ذاتاً متعيناً أولى بأن يكون باقياً به من ذات آخر سواه؟ ولم كان هذا بقاء له دون غيره؟ ويقال له: إنك أطلقت القول باستحالة بقاء الحركات والإرادات فما^(١) الذي يمنع الله تعالى من أن يقول لهما: ابقياً؟ ويطلب بالفرق بين الحركات والإرادات، وبين غيرهما من الأعراض ولن يجد سبيلاً إليه ويقال للكرامية: إذا قال الله تعالى لذات: "ابق". يبقى ذلك الذات ببقاء أم بلا بقاء؟ فإن قالوا: بلا بقاء، أقالوا، وإن قالوا: يبقى ببقاء، قلنا: فالبقاء معنى زائد على الذات، أم راجع إلى الذات؟ فإن قالوا: معنى زائد على الذات فقد انقادوا للحق وظهر بطلان مذهبهم في القول بجواز اتصاف الأعراض بالبقاء لاستحالة قيام الأعراض بالأعراض وإن قالوا: البقاء راجع إلى الذات والباقي باق لذاته لا لمعنى وهو مذهبهم، نبطل عليهم هذا الكلام بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

والكلام مع النظام يقع في كون الألوان والطعوم والروائح والأصوات وغير ذلك أعراضاً أو أجساماً، وذلك خارج عن غرضنا، وقد ذكرناه قبل هذا.

وكذا الكلام مع الضرارية والنجارية يقع في بيان إحالة كون الأعراض أبعاضاً للأجسام، والكلام مع بقية^(٢) المعتزلة يقع^(٣) في أن البقاء هل هو معنى زائد على ذات الباقي أم لا؟ عندنا: هو معنى زائد على ذات الباقي، وعندهم هو راجع إلى ذاته. هذا هو محل النزاع لتقدم الإجماع: أن الأعراض^(٤) توصف بما كان

(١) لوحة ٢٢٩ و ز.

(٢) لوحة ١٥٣ ظ ط.

(٣) لوحة ٣٣١ ظ د.

(٤) د الأمن.

راجعاً إلى الذات كالوجود والشيئية واللونية والعرضية، ولا توصف بما كان معنى زائداً على الذات، والدليل على أن البقاء معنى زائد على ذات الباقي^(١) أن الجوهر في أول أحوال وجوده غير مستحق للوصف بالبقاء انعقد عليه الإجماع بيننا وبين الجمهور من حذاقهم حتى قال أبو علي الجبائي: البقاء هو الوجود عن وجوده.

وقال أصحاب أبي هاشم: الباقي هو الموجود الذي قد أتى عليه زمان، وحكى مثل هذا القول عن أبي الحسين الخياط^(٢) رئيس البغدادية من المعتزلة، وقال بعض أصحاب أبي هاشم: الباقي هو الموجود الذي لم يحدث في حال الإخبار بالوجود، ثم يوصف بعد ذلك بالبقاء، ولو لم يكن البقاء معنى زائداً على الذات لما انفك الوصف بالبقاء عن وجود الذات كما^(٣) في الوجود، وعكسه الحركة فإن الجوهر في أول أحوال وجوده لما كان غير موصوف بالحركة ثم اتصف بعد ذلك بها علم أنها معنى^(٤) زائد على الذات فكذا البقاء، ولو بطل أن يكون البقاء معنى زائداً على الذات مع وجود الذات تارة متعرياً عن الوصف به بل مستحيل الوصف به لبطلت الدلالة على ثبوت الأعراض بطلان الدلالة على حدوث العالم إذ بثبوتها وتحقق حدوثها^(٥) يستدل على^(٦) حدوث الجواهر.

والذي يحقق هذا: أن عبارة القدرية في إثبات التفرقة بين صفة النفس وبين^(٧) صفة المعنى^(٨) أن صفة النفس ما لزمه ووصف المعنى ما جاز خروجه

(١) راجع القول باستحالة بقاء الأعراض في شرح مطالع الأنظار لشمس الدين الأصفهاني على طوابع الأنوار للبيضاوي ص ٧٣-٧٤.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحة ٢٢٩ ظ ز.

(٤) لوحة ١٢٢ و ب.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٣٣٢ و د.

(٧) د سقط.

(٨) د الغنى.

عنه، وعلى هذا بنوا قولهم بنفي الصفات عن القديم عز ذكره، وقالوا: لم يجز خروجه عن الوصف بالعلم والقدرة ولزم الوصف بهما، فكانا صفتي النفس دون المعنى، وقد رأينا الجوهر جاز خروجه عن الوصف بالعلم والقدرة ولزم الوصف بهما، فكانا صفتي النفس دون المعنى، وقد رأينا الجوهر جاز خروجه عن الوصف بالبقاء في أول أحوال وجوده بل وجب فتبين أنه صفة معنى على أصلهم أيضاً، وهذه مناقضة لهم ظاهرة.

وسأل بعضهم: إن تغير الجوهر عما كان عليه إنما يوجب التغير بوجود معنى زائد على الذات إذا جاز وجود الجوهر متعرياً عن ذلك الوصف أوقاتاً، فأما إذا لم يجز تعريه عنه ولا وقتاً واحداً ووجب تغيره في الثاني من حال حدوثه لا محالة لم يجب به حدوث معنى فيه.

قلنا: هذا كلام من لا يدري ما يقول، وهذا لأن الاتصاف إما أن يكون لأجل الذات، وإما أن يكون لمعنى، وإذا وجد الذات واستحال الاتصاف علم أن الاتصاف ليس من موجبات الذات، فعلم أنه من موجبات المعنى لأن الذات لو وجد وانعدم الاتصاف مع جواز الاتصاف كان الاتصاف من موجبات المعنى دون الذات، فإذا كان الاتصاف مستحيلاً مع وجود الذات كان أولى أن يكون الاتصاف موجب معنى وراء الذات لا موجب الذات.

يحققه: أن الاتصاف لو كان من موجبات الذات وقد وجدت الذات^(١) واستحال الاتصاف لكان^(٢) فيه القول باستحالة ثبوت الحكم، وإن تحققت العلة وهذا ظاهر^(٣) الفساد ولو جاز هذا لجاز أن يقوم السواد بذات ويستحيل اتصافه بأنه أسود ثم في الزمان الثاني يجب اتصافه به، وهذا محال لم يقل به أحد من العقلاء.

(١) لوحة ٣٣٢ ظ د.

(٢) لوحة ٢٣٠ و ز.

(٣) لوحة ١٥٤ و ط.

يحققه: أن الذات لو لم توجب وجود الاتصاف في الأول ثم في الثاني عين ذلك الذات الذي لم يوجب الاتصاف، واستحال وجود الاتصاف معه أوجب الاتصاف من غير تغيير ولا حدوث معنى فيه لوجب أن يقال: إن العجز وإن وجد في أول أحوال وجوده واستحال اتصاف الذات الذي قام به العجز بكونه قادراً يوجب في الثاني كونه قادراً، وكذا الذات الذي قام به الجهل يوجب كون الذات في الثاني عالمًا وإن استحال اتصافه في أول الأحوال، وهذا محال.

ثم يقال لهم: الوصف الذي كان يجوز كون الجوهر متعرياً عند أوقاتاً لم كان وصف المعنى؟ لأجل أنه إذا انعدم مع وجود الذات علم أنه ليس من موجبات الذات أم لأجل معنى آخر؟

فإن قال بالثاني، كلف إبرازه ولا قدره له عليه، وإن قال بالأول فقد أقر بما يوجب بطلان سؤاله هذا، وظهر أن لا فرق بين جواز التعري وقتاً واحداً وبين جوازه أوقاتاً كثيرة.

ثم يقال: لو كان بغير الوصف مع جواز بقائه متعرياً عنه يوجب حدوث^(١) معنى كان بغيره مع استحالة بقائه متعرياً عنه أولى، ولولا حدوث المعنى الذي اضطر إلى تغيير وصفه لجاز وجوده على ما كان عليه قبله.

ثم يقال لهم: إذا استحال كون الجوهر متحركاً أو ساكناً في حال الحدوث واستحال^(٢) بقاؤه عليه متعرياً عنهما بعد لم يحتج إلى حدوث معنى من أجله صار متحركاً أو ساكناً، فإذا كان هذا مستحيلاً ولم يكن جائزاً عند أهل التوحيد ولم يكن بد من القول بوجود الحركة أو السكون دل ذلك على بعض ما قلتموه. فإن قيل: هذا الاستدلال مبني على مقدمة مجودة وهي: أنكم ادعيتم استحالة الوصف بالبقاء

(١) لوحة ١٢٢ ظ ب.

(٢) لوحة ٣٣٣ و د.

في^(١) حالة الوجود، وهذا غير مسلم عند الكرامية فإنهم يزعمون أن الجوهر في أول أحوال وجوده موصوفاً بالبقاء كما هو موصوف بالوجود، وإلى هذا القول يذهب عباد الصيمري^(٢) صاحب هشام بن عمرو^(٣) من جملة المعتزلة، كذا حكى عنه الكعبي^(٤) في المقالات.

قلنا: إن المخالفين لنا في المسألة من رؤساء المعتزلة سلموا لنا هذا الذي بنينا على ما مر، فتكلمنا معهم بناء على تسليمهم.

فأما الكرامية والصيمري فإننا نقول لهم: هذا منكم جحد الضروريات وإنكار البداهة، وخرق إجماع أهل اللسان قاطبة، فإنهم يستجيزون أن يقولوا وجد كذا (ولم يبق ولو)^(٥) كان البقاء راجعاً إلى الذات كالوجود لكان قول القائل وجد ولم يبق كقول القائل وجد ولم يوجد، وحيث عد هذا تناقضاً دون الأول، دل على بطلان هذا الرأي المستنزل المحدث.

وكذا الناس يقولون في الدعاء: أبقاك الله، ولا يستجيز أحد أن يقول لآخر: أوجدك الله، ولو كان اللفظان في الحقيقة راجعين إلى شيء واحد لما امتنعوا عن إطلاق أحدهما^(٦) مع الأطباق على إجازة إطلاق الآخر، وكذا الباقي والدائم من جملة الألفاظ المترادفة، ثم انعقد الإجماع على استحالة إطلاق لفظ الدائم فكذا الباقي.

ويدل على صحة ما ذهبنا إليه وبطلان ما ذهب إليه الخصوم أن الباقي لو كان باقياً لنفسه أو^(٧) لا لمعنى أكثر من ذاته لكان وجوده واجباً بعد حدوثه؛ لأن

(١) لوحة ٢٣٠ ظ ز.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ٣٣٣ ظ د.

(٧) لوحة ١٥٤ ظ ط.

كونه باقياً من مقتضيات ذاته، وما وجب وجوده لم ينتف بحدوث ضده كالقديم سبحانه وتعالى لما وجب وجوده في كل حال لا يحدث فيه ضده لم يصح أن يكون له ضد يوجب عدمه.

فإن قيل: إنما استحال عدم القديم لوجود ضده لاستحالة كون الضد مقدوراً عليه؛ لأن ما لم يكن مقدوراً في نفسه لم يكن له ضد يوصف به.

قلنا لهم: إنما استحال أن يكون له ضد مقدور عليه لقادر لوجوب بقائه لولا ذلك لتصور وجود ضده، وهذا منا إلزام على الجبائي وابنه؛ إذ من مذهبهما أن عدم الأعراض بطريان أضدادهما عليهما وعدم الجواهر بإيجاد الله تعالى الفناء^(١) لا في محل وهو عرض مناف مضاد لجميع الجواهر فتقنى الجواهر لوجود ضدها، ولا تقنى الجواهر ما لم يوجد الفناء المضاد لها، ولهذا أنكرا قدرة الله تعالى - تعالى الله عما يقول الظالمون المبطلون علواً كبيراً - على إفناء بعض الأجسام والجواهر مع بقاء بعضها، لأن الفناء لو لم يوجد لها لما تصور عدم جوهر ما، ولو وجد لكان ضد الجميع فيفنى الجميع.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن البقاء لو لم يكن معنى زائداً على الذات وكان الباقي باقياً لذاته، وكان^(٢) العرض باقياً لذاته لما^(٣) تصور عدمه، لأن عدمه لا يخلو إما أن يكون يخلق منافيه فيندعم في الثاني من خلق الفناء فيه كما ذهب إليه محمد بن شبيب وأبو العباس القلانسي وكثير من المتكلمين، وهو اختيار الإمام أبي منصور الماتريدي في عدم الأجسام وهذا محال في الأعراض، لأنها لا تقبل عرضاً آخر ليوحد فيها الفناء، وإما أن تكون بقطع البقاء عنه فيندعم في الثاني كما هو مذهب ضرار بن عمرو، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري وأبي القاسم

(١) لوحة ٢٣١ وز - البناء وهي خطأ.

(٢) لوحة ١٢٣ وب.

(٣) لوحة ٣٣٤ ود.

الكعبي، فإن من مذهب هؤلاء أن البقاء عرض حادث في الأجسام لا يبقى بنفسه بل يتجدد ساعة فساعة، فإذا أراد الله تعالى إفناء الجسم قطع عنه البقاء فلم يخلقه فيه فينعدم، والعرض ليس بمحل لخلق البقاء فيه ليقال إنه إذا لم يخلق فيه البقاء في الثاني انعدم، فلم يتصور الفناء بهذا الطريق على مذهب هؤلاء، وأما أن يكون يقطع الألوان والأكوان كما ذهب إليه أبو بكر الباقلاني^(١) من متأخري متكلمي أهل الحديث؛ لأن هذا لن يتصور إلا في الأجسام التي يحلها الألوان والأكوان.

وأما أن يكون بطريان ضده عليه بأن يطرأ عليه ضده فيعدمه وهذا هو مذهب هؤلاء المخالفين لنا من المعتزلة في المسألة وهذا محال، لأن هذا الضد القائم الثابت المتقرر في المحل ليس بأولى بالعدم من الضد الطارئ الحادث آنفاً، ولا معنى لقول بعض أغبيائهم: إن الحدوث أقوى من البقاء؛ لأن هذا ليس بأولى ممن يقول: البقاء أقوى من الحدوث.

ثم الدليل على أن الباقي أقوى من الحادث في الوجود أن^(٢) الباقي لم يتعلق^(٣) وجوده بقدرة يصح منع القادر منه ويتوهم ذلك فيه، والحادث يتعلق وجوده بقدرة يصح منع القادر منه ويتوهم ذلك في الجملة، والدليل عليه أن الباقي واجب الوجود في حال طريان ضده عليه، والحادث جائز الوجود في حال حدوثه، ولا شك أن^(٤) واجب الوجود أقوى في الوجود من جائز الوجود، على أن قوته ليس بأكثر من وجوده، ولا وجود للحادث قبل حالة الحدوث، فعدمه^(٥) قبل حدوثه لا يكون موجباً قوته في وجوده، والباقي له وجود قبل وجوده في هذه الحالة التي حدث فيه الضد فوجوده قبل وجوده موجب قوته في وجوده، والذي يقرأ هذا أن العرض الحادث

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ٢٣١ ط.ز.

(٣) لوحة ٣٣٤ ط.د.

(٤) لوحة ١٥٥ و ط.

(٥) ز فقدمه.

يرفع الثابت المتقرر، والباقي يرفع ما لم يتقرر بعد ولم يثبت بعد، ولا شك أن دفع ما لم يثبت أسهل من رفع ما تقرر، فكان رفع الثابت المتقرر لما لم يثبت بعد أولى في عقل من له عقل من رفع ما ليس بثابت في نفسه لما هو ثابت متقرر.

والذي يقطع شغب هؤلاء الجهلة أن يقال لهم: إن الطارئ متى يوجب عدم الباقي قبل وجوده أم في حال وجوده أم بعدما وجد؟ لا جائز أن يقال يوجب عدم الباقي قبل وجوده لأنه قبل وجوده معدوم، والمعدوم لا يوجب عدم الموجود، فكان انعدام الباقي قبل وجود الطارئ لعلّة سوى وجود الطارئ، ولا جائز أن يوجب عدمه في حال وجوده لأننا نقول: يوجد في هذا المحل أم لا في محل (أم في محل) ^(١) آخر؟ فإن قال: يوجد في هذا، (فهذا محال، لأن وجوده في هذا المحل) ^(٢) ^(٣) قبل ارتفاع الأول عن المحل محال؛ لأنه يوجب البقاء للضدين في الوجود، وإذا ^(٤) التقيا في الوجود لم يكونا ضدين وإن وجد لا ^(٥) في محل (فوجود العرض لا في محل) ^(٦) محال أيضًا، ووجوده لا في محل هذا الضد لا يوجب عدمه؛ لأن وجوده ضد لا في محل ضده لا يوجب عدم ضده إن وجد في محل آخر، فذاك لا يوجب عدم العرض الباقي لأن السواد الموجود في المحل لا يوجب عدم البياض الثابت في محل آخر إلى أن ينتقل إلى هذا المحل، ولا يتصور انتفاء له إلى هذا المحل لاستحالة الانتقال من محل إلى محل على الأعراض، ولأن هذا العرض الطارئ عندهم ^(٧) علة لانعدام الباقي، ومن أصلهم أن العلة تكون سابقة على المعلول، فيكون وجود الطارئ سابقًا على انعدام الموجود ثم لا يوجب عدمه

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣٣٥ و د.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ١٢٣ ظ ب.

(٥) د سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ٢٣٢ و ز.

ما لم ينتقل إليه لما مر، فينتقل إليه ثم يعدمه في الثاني فيؤدي إلى اجتماع الضدين في محل الضد الأول، ولا جائز أن يوجب عدمه في الثاني لأننا نقول: وجد في أي محل حتى يوجب عدم العرض الباقي عن المحل في الثاني، ويقسم الكلام ويبطل كل قسم على ما ذكرنا في الفصل المتقدم؛ ولأنه لو جاز وجودهما في زمان واحد جاز أيضًا في الثاني والثالث إذ ليس تتافيهما في الثاني أولى من تتافيهما في الأول، ولأن عدم الباقي في الثاني لوجود ضده ليس بأولى من عدم ضده في الثاني لوجوده، والحالة الثانية لكل واحد منهما حالة البقاء، فثبت بما قررنا أن العرض لو كان باقياً لذاته لما تصور عدمه، وحيث رأينا تعاقب الأعراض المتضادة على المحال شاهدة علمنا بطلان قولهم ضرورة^(١) إلا أن يجحدوا عدم الأعراض وادعوا فيها الظهور والكمون فيلتحقون حينئذ بإخوانهم الدهرية، وبطلان ذلك قد مر، مع أنهم لا يتجاسرون على إظهار ذلك خوفاً من معرة السيف، وكذا على مذهبهم لا يمكن القول بانعدام الأجسام، إذ من مذهب من يناظرهم من الجبائية والبهشية إذ انعدام الأجسام لا تكون إلا بحدوث الفناء وهو عرض حادث لا في محل مضاد للأجسام والجواهر، فيوجب عدمها في الثاني، وحدوث العرض لا في محل مستحيل، ولا طريق للإعدام عندهم إلا هذا فإذا تعذر القول بجواز^(٢) انعدام الأجسام والجواهر والأعراض جميعاً، ولهذا أحال الجاحظ^(٣) منهم عدم الأجسام، وأجمع العقلاء سوى الجاحظ: أن كل موجود يتمتع عليه العدم فهو قديم، فصار قولهم مؤدياً إلى القول بقدم العالم، واعتراض الكرامية على هذا الدليل أن العرض وإن كان باقياً لذاته ينعدم لقول الله تعالى له: "افن". باطل أيضاً، لأن من مذهبهم أن الله تعالى متى قال للباقي: "افن". ينعدم في الثاني، وهذا فاسد^(٤)، لأن وجود الباقي مع

(١) لوحة ٣٣٥ ظ د.

(٢) لوحة ١٥٥ ظ ط.

(٣) سبق الكلام عليه ص ٧٢.

(٤) لوحة ٢٣٢ ظ ز.

قول الله تعالى له: "افن" لما جاز زماناً واحداً ولم يتتافيا جاز في أزمنة كثيرة، وليس الفناء في الثاني والثالث بأولى منه في الأول.

ويقال للجبائي وابنه: إذا كان الباقي باقياً لذاته، فما الذي منع من القول بجواز بقاء الصوت والآلام والحركات والفكر والإرادات والكراهات والفناء؟ وكذا يقال لأبي هاشم: ما الذي منع من القول بجواز بقاء الكلام؟ ويحرر هذا، ويقول: ما لا يصح حدوث شيء فيه أوله أو به لم يصح بغير الوصف عليه بعد الوجود، كهذه^(١) الأعراض التي وافقتمونا^(٢) على استحالة القول ببقائها، ولو قلنا ببقاء الأعراض لتغير الوصف عليها لما بينا أنها في حالة الحدوث ليس بموصوفة بالبقاء.

ولا معنى لقول البهشمية: إن الكلام إنما لا ينفي للحاجة إلى قطعه واتباعه بجنسه على صورة النظم والتأليف، لأن ما يتبعه إذا لم يكن ضدّاً له حاصلّاً في محله لا يوجب المنع من بقاءه؛ ولأن العلة المانعة عن بقاءه لو كان هذا لكان يجوز بقاء الحرف الواحد، ومع ذلك لا يجوز، دل أن المانع ما ذكرنا من استحالة قيام البقاء به فيشاركه جميع ما يستحيل ذلك عليه، ولأن الحكميات هي التي تعتبر الحاجة وعدم الحاجة لا الحقائق بل يجب النظر فيها إلى^(٣) ما يوجب التغير أو إلى الوجود والعدم، فإذا هذا التعليل منه جهل مفرط.

ثم نذكر أسئلتهم التي يعولون عليها في إبطال قولنا، فمن ذلك قولهم: إن الباقي لو كان باقياً ببقاء لم يخل البقاء من أن يكون حادثاً في حال حدوثه أو في الثاني، فإن حدث في حال حدوث الجوهر وجب أن يكون باقياً فيه لوجود البقاء له، وإن كان حادثاً في الثاني لم يبق به من الأول.

(١) لوحة ١٢٤ و ب.

(٢) لوحة ٣٣٦ و د.

(٣) ز إلى حقيقة.

والجواب عنه: أن هذا سؤال مأخوذ من سؤال الملحدين في نفي الأعراض، وهو قولهم: لو كان الجسم متحركاً بحركة لم تخل حركتها من أن تكون حادثة وهو في المكان الأول. أو تكون حادثة وهو في المكان الثاني، فإن حدثت الحركة والجسم^(١) في المكان الأول لكانت الحركة موجودة والجسم ليس بمتحرك ولم يجب خروجه عن مكانه لوجودها، وإن حدثت وهي في المكان الثاني استغن بكونه فيه عن حركة ينتقل بها إليه.

ثم من أصحابنا من أجاب عن السؤالين جميعاً بجواب وحد وسوى بين الحركة والبقاء وقال: إن الحركة تحدث والجسم^(٢) في المكان الثاني والبقاء يحدث في الوقت الثاني، وإنما كان كذلك لأن المتحرك إنما يكون متحركاً بخروجه عن الأول وكونه في الثاني، واحتاج إلى حدوث الكون فيه لأن خروجه عن الأول نفي لكونه فيه ولا يحتاج إلى الكون في مكان ليس بكائن فيه.

وهذا المذهب في الحركة مذهب أبي^(٣) الهذيل وجماعة من المعتزلة، وإليه ذهب الأشعري. والباقي يكون باقياً في الوقت الثاني واحتاج إلى البقاء فيه وليس ببقاء عن الأول إلى الثاني، وإنما يكون محدثاً في الأول غير باق ثم يكون باقياً في الثاني بحدوث البقاء فيه.

ومنهم من فرق بين الحركة والبقاء، وأجاب عن سؤال الحركة أن ليس باسم لعرض واحد بل هو اسم لعرضين وهما كونان: أحدهما في المكان الأول، والآخر في المكان الثاني، فما لم يوجد الثاني لا يكون متحركاً فلا تكون الحركة موجودة في المكان الأول ولا في الثاني بل يتم في الثاني، وإليه ذهب ابن الراوندي في آخر عمره، وهو مذهب أبي العباس القلانسي وجماعة من المتكلمين: يتبين ذلك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

(١) لوحة ٢٢٣ و ز.

(٢) لوحة ٣٣٦ ط د.

(٣) لوحة ١٥٦ و ط.

وكثير ما يذهب إليه الشيخ أبو منصور وأكثر عباراته في هذا: أن الحركة زوال والسكون قرار، وهو عند المحققين ميل إلى المذهب الأول إذ الزوال كون واحد وهو الحاصل في المكان الثاني إذ به زال عن الأول، وكذا القرار كون واحد إذ به صار مستقرًا، ولو كان السكون كونين (وكذا الحركة لما تصور كون ذات ما متحركًا ولا ساكنًا لاستحالة وجود كونين) ^(١) في حالة واحدة فإذا لا يوجد في كل حال إلا كون واحد غير أنه إن كان قبله كون آخر في مكان آخر كان الكون الثاني زوالًا، وإن ^(٢) كان قبله كون آخر في هذا المكان فهو قرار.

فأما في البقاء فهو اسم لعرض واحد وهو الدوام ^(٣) واستمرار الوجود، ولن يوجد الأول في الثاني (ولا يكون باقياً في الوقت ^(٤) الأول بل يكون باقياً في الثاني) ^(٥). ومما سألوا نحو قولهم: إن الجسم لو كان باقياً ببقاء يخلق له لجاز أن يكون موجوداً ^(٦) وقتين فأكثر، ولا يخلق له البقاء، ويخلق فيه من جنس العرض الذي كان موجوداً في حال الحدوث، ويوجد أوقاتاً غير باق؟ والجواب عنه أن يقال: إذا استحال وجوده وقتين لا يوصف بالبقاء استحالة أن لا يخلق فيه المعنى الذي من أجله صح الوصف له به، كالجسم لما استحال تعريه عن الأعراض استحالة وجوده وقتاً ولا يخلق فيه شيء منه.

ثم يعكس عليهم هذا السؤال فيقال: لو كان الجسم باقياً لنفسه أو لا لنفسه أو لا لمعنى لجاز أن يكون موجوداً وقتين غير موصوف بهذا الوصف، ولما استحالة ذلك عند من نفى البقاء بطل ما أورده من السؤال.

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣٣٧ و د.

(٣) لوحة ٢٣٣ ظ ز.

(٤) ز الوصف

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١٢٤ ظ ب.

ومما سألوا عنه قولهم: إن الجسم لو كان باقياً يقوم به لم يكن نفسه مقدوراً للقديم (باقياً؟ والجواب عنه أن نفي البقاء لم يجعل النفس مقدوراً للقديم) ^(١) بوصف البقاء أيضاً، ونزيد عليه بأن نقول: لا يكون مقدوراً له في حال الوجود، لأن القدرة عندهم لا تتعلق بالموجود.

ثم يقال لهذا السائل: لو كان المتحرك متحركاً لمعنى لم يكن الجسم مقدوراً للقديم متحركاً؟ فإن قال: القدرة على تحريكه قدرة على خلق الحركة له. قيل له: والقدرة على إبقائه، قدرة على خلق بقاءه.

فإن قال: إنكم تقولون: إن علم الله تعالى باق وكذا ^(٢) سائر صفاته، وقيام صفة البقاء بها مستحيل؟

والجواب: إنا بينا أن علم الله تعالى عند قدماء أصحابنا غير موصوف بالبقاء فلم يتوجه عليهم الإلزام، وعند الأشعري كان الله باقياً بصفاته فكان بقاءه بقاء لصفاته ^(٣).

والمحققون من أصحابنا يقولون: إن علمه تعالى للذات بقاء لنفسه فلم يكن باقياً بدون البقاء، وقد استقصينا الكلام فيه وتقصينا ^(٤) عن ^(٥) عهدة ما يتوجه عليه من الإشكال في مسألة الصفات، والله الموفق.

وإذا ثبت أن الاستطاعة التي يتعلق بها وجود الفعل عرض وهو مستحيل البقاء فنقول:

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣٣٧ ظ د.

(٣) ط الصفات.

(٤) نقصينا أي تخلصنا من المضيق والبلية.

(٥) لوحة ١٥٦ ظ ط.

[الاستطاعة عرض يكون مع الفعل]:

إن القدرة لما كانت غير قابلة للبقاء، وساعدنا عليه^(١) كثير من المعتزلة، وأثبتنا ذلك بالدليل على من أبى القول، ولو كانت هي متقدمة على الفصل ولا بقاء لها إلى الثاني من الأوقات كانت عدماً وقت وجود الفعل، فيوجد الفعل ولا قدرة^(٢)، وهي لا تتعدم عن يجوز قيامها به إلا عما يضادها وهو العجز، ومن انعدمت قدرته يستحيل اتصافه بكونه قادراً، ومن قام به العجز يستحيل أن لا يكون عاجزاً، فعلى هذا التقدير يكون الفعل مستحيل الوجود من القادر واجب الوجود من العاجز، ومن هذا قوله، فهو قد أصيب بعقله ولم يشعر.

يحققه: أن الفعل لو جاز وجوده مع انعدام القدرة بل وجب هي لا تتعدم إلا إلى عجز، واستحال وجوده مع وجودها لكانت القدرة هي العجز والعجز هو القدرة، فإننا لا نعرف العجز إلا بأن يستحيل معه الفعل، والقدرة إلا بأن يجب بها الفعل ويثبت.

ثم يقال لهم^(٣): لما كان الفعل متصور الوجود مع انعدام القدرة بل هو واجب الوجود في هذه الحالة، فأبي فائدة لوجود القدرة؟ وأي حاجة إليها؟ وأي أثر

(١) لوحة ٢٣٤ و ز.

(٢) يقول أبو الحسن الأشعري ردًا على من يسأله عن سبب لمنع القول بتقدم الاستطاعة على الفعل. إن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها. فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثاً بعدها - وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى وجب حدوث الفعل قدرة معدومة ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مائة سنة، في حال حدوث القدرة وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة وهذا فاسد.

راجع: للمع للأشعري ص ٩٣-٩٤.

ويلاحظ أن النسفي قال بمثل ذلك وأن القدرة لا تبقى لأنها عرض وأثبت فيما مضى من الصفحات استحالة بقاء الأعراض.

(٣) لوحة ٣٣٨ و د.

لوجودها: سابقة على الفعل ولا تعلق له بها (ويجب وجوده مع عدمها؟ فقولوا لا قدرة البتة إذ لا يقول بوجودها من يقول إلا لضرورة حصول الفعل بها) ^(١) فإذا كان يستحيل وجوده بها، ويجب وجوده مع عدمها أو ثبوت ضدها، كان القول بنفيها أصلاً أحق وأصوب.

ثم نقول: لما كانت القدرة المحدثة ناقصة ولم يكن بد من وجود الآلات والأسباب لتكمله هي، إذ الآلة أعدت لتكميل القدرة الناقصة، ولهذا يستحيل أن يكون الله تعالى فاعلاً بالآلة؛ لأن قدرته كاملة غير ناقصة فكانت مستغنية عما يكمل به، ثم لو جاز وجود الفعل مع انعدام حقيقة القدرة جاز أيضاً مع انعدام ما أعد تنميماً لها فيقبض الإنسان حال عدم اليد، ويمشي حال عدم الرجل، ويقطع حال عدم السكين، وحيث استحال ذلك وإن كانت هذه الآلات موجودة قبل ذلك بلا فصل فكذا في حقيقة القدرة. وفساد هذا مما لا يخفى على ^(٢) من رزق أدنى لب، فكذا هذا.

والذي يقرر ذلك: أن القدرة لو لم يكن بها فعل ^(٣) وهي (موجودة ويكون بها) ^(٤) وهي غير موجودة فيكون سبب وجود الفعل عدم القدرة لا وجودها، فيصير القول به قولاً بوجود الفعل لعدم القدرة، فيكون الفعل دليلاً على أن ليس الفاعل بقادر ولا على أنه قادر، وبالفعل استدلوا على أن الله تعالى قادر، فبطل موضع الاستدلال بالشاهد ووقع ^(٥) على العكس، وكان ينبغي أن يستدل بوجود الفعل على أن الفاعل ليس بقادر، وفيه بطلان القول بالتوحيد، ولأن القدرة إذا كانت لا تنفع وهي موجودة، فوجودها وقت الوجود وعدمها بمنزلة كانت أولى أن لا تنفع وهي معدومة، وفي ذلك لزوم القول بالفعل من غير القدرة وإهدارها، وهذا محال.

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ١٢٥ و ب.

(٣) لوحة ٢٣٤ ط ز.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٣٣٨ ط د.

يحقّقه: أنها إذا لم تكن موجودة وقت الفعل فلا فرق بين قدرة توجد قبل الفعل وبين قدرة توجد بعد الفعل لاستوائيهما في العدم وقت الفعل، والقول^(١) بكونها بعد الفعل محال، فكذا هذا.

ومما يبين سفه المعتزلة وجهلهم بالحقائق أن الفعل لو كان يقع ولا قدرة عليه للفاعل وقت وقوعه لكان وقوعه عن اضطرار، ألا يُرى أنه لو وقع بعد ارتفاع صحة الآلات لكان واقعاً عن اضطرار، فكذا هذا.

بل أولى إذ حصول الفعل بالقدرة دون صحة الأسباب.

ثم إن المعتزلة صيروا العهد بهذا الفصل الواقع عن^(٢) اضطرار وليا لله تعالى وعدوا له، وهذا هو القول بالجبر.

ثم إنهم إن^(٣) لم يجعلوه وقت الفصل مأموراً منهيّاً بهذا الفعل فقد أخرجوه عن كونه طاعة ومعصية وفاعله عن كونه مطيعاً وعاصياً، وفيه إبطال الأوامر والنواهي ورفع الشرائع وإزالة الحل والحرمة، وهذا خروج عن الملة ودخول في قول منكري الشرائع وإبطال العداوة والولاية، وفيه وصف الله تعالى بكونه ظالماً بتعذيبه على فعل من هذه الأفعال، وإن جعلوه وقت الفعل مأموراً منهيّاً، فقد وصفوا الله تعالى بالسفه، حيث أمر بما كان العبد مضطراً إليه^(٤) عاجزاً عنه أو نهى عنه.

والذي يقرر هذا: أن العبد لو كان مأموراً بالفعل أو منهيّاً عنه وقت وجود القدرة^(٥) والفعل عنه في تلك الحالة مستحيل فكان مأموراً بما يستحيل وجوده، منهيّاً عما يمنع ثبوته، وهذا محال. وإن كان مأموراً وقت القدرة ليفعل بها في الثاني، لم

(١) لوحة ١٥٧ و ط.

(٢) د على.

(٣) د سقط.

(٤) لوحة ٣٣٩ و د.

(٥) لوحة ٢٣٥ و ز.

يكن للحال مأموراً؛ لأن من أمر أن يفعل غذاً لم يكن للحال مأموراً فلم يكن هو مأموراً وقت وجود القدرة، ولا وجه إلى أن يكون مأموراً وقت وجود الفعل إذ لا قدرة له في تلك الحال، وتكليف ما لا قدرة له محال، وكذا النهي على هذا، فبطل على أصلهم الأمر والنهي وارتفع الحل والحرمة، وزالت الشرائع بأسرها، واستحال التكليف، وحصل الوعد والوعيد على العبث والثواب والعقاب على السفه، ومن هذا قوله، فهو واقع في أقبح كفر وأشنع قول - وبالله العصمة عن كل قول هذا عقابه.

ثم العجب من وقاحة المعتزلة وقلة حيائهم حيث ينسبون إلى الجبر من يقول: إن المكلف يفعل عن قدرة لا عن عجز، ويسمون أنفسهم القائلين بالاختيار مع زعمهم أن لا قدرة للفاعل على فعله ويسمون أنفسهم أهل العدل مع زعمهم أن الله تعالى يعذب العباد على أفعال لا قدرة لهم عليها، ويكلفهم بأفعال لا تعلق لها باستطاعة المكلف بوجه من الوجوه، ويسمون القائلين بأنه تعالى لا يعذب أحداً على فعل لا قدرة له عليه ولا يأمره بذلك ولا ينهاه عنه أهل التجوير. وهذا غاية الوقاحة أو نهاية الجهل والغباوة.

ولهذا الحرف كان بعض المحققين^(١) من أهل السنة يسمى المعتزلة مجبرة وكثيراً^(٢) ما كان^(٣) يقول: قالت المعتزلة المجبرة كذا^(٤)، فإن قالوا: إن هذا كله إنما يستقيم أن لو كانت القدرة وقت الفعل منعدمة، ونحن لا نقول بذلك بل نقول: إنها موجودة وقت الفعل أيضاً.

قيل لهم: إنها إذا وجدت قبل الفصل تنعدم في الثاني الذي هو وقت حصول الفعل، لضرورة استحالة بقائها^(٥).

(١) لوحة ٣٣٩ ط د.

(٢) لوحة ١٢٥ ط ب.

(٣) ط، ز سقط.

(٤) ط سقط.

(٥) لوحة ١٥٧ ط ط.

فإن قالوا: لا نسلم أن بقاءها مستحيل بل هي باقية إلى وقت وجود الفعل فيكون ذلك الفعل بقدرة موجودة ويكون التكليف ثابتاً والفاعل قادراً.

قيل لهم: قد أقمنا الدلالة على استحالة القول ببقاء الأعراض، وإذا^(١) استحال بقاءها ولم يتبق كانت منعدمة في الثاني من زمان وجودها، وذلك هو زمان وجود الفعل.

فإن قالوا: إن انعدمت تلك القدرة إلا أن قدرة أخرى تحدث عقيبها إذ القدرة تحدث تباعاً في الصحيح السليم.

قيل لهم: تلك القدرة الموجودة^(٢) في الثاني أهي عندكم قدرة هذا الفعل (أم قدرة فعل آخر)^(٣) يعقبها^(٤)؟ وهل يجوز وجود هذا الفعل في الثاني بهذه القدرة الموجودة في الثاني؟

فإن قالوا: هي قدرة هذا الفعل، ويجوز وجود الفعل بهذه القدرة المقارنة له في الوجود. فقد تركوا مذهبهم، حيث جعلوا الفعل حاصلاً بالقدرة المقارنة له في الوجود، وبقيت القدرة السابقة على الفعل فضلاً لا فائدة في وجودها ولا تعلق لها بفعل ما البتة، وهذا محال، فساعدوا أهل الحق في الحقيقة وأثبتوا زيادة لا فائدة فيها، فلم يحصلوا من المخالفة إلا على سفه.

فإن قالوا: لا يجوز وجود الفعل في الثاني بهذه القدرة المقارنة له بل وجوده بالقدرة المتقدمة، وتلك^(٥) القدرة الموجودة في الثاني لفعل يوجد في الثالث لا لفعل يوجد مقارناً لها.

(١) لوحة ٢٣٥ ظ.ز.

(٢) ط التي توجد.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ط، ز يتعقبها.

(٥) لوحة ٣٤٠ و.د.

قيل لهم^(١): إذا كانت هذه القدرة^(٢) الثابتة لفعل آخر لا لهذا الفعل ويستحيل تعلق الفعل المقارن لها بها بل تعلقه بالقدرة الأولى وحصوله بها لا بهذه، وكان وجود هذه القدرة في حق الفعل وعدمها بمنزلة أن القدرة على فعل لا يوجب زوال العجز عن فعل آخر، ولزمكم جميع ما ألزمناكم، ولا تخلص لكم بوجه من الوجوه.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن الخصوم ساعدونا على استحالة وجود الفعل بقدرة متقدمة عليه بأوقات كثيرة، فكذا يستحيل وجوده بقدرة متقدمة عليه بوقت واحد، لاستوائهما في عدم وقت الفعل، ألا ترى أن البطش بيد كانت ثم انعدمت محال وإن اتصل وجود الفعل بزمان وجود اليد إذا كانت منعدمة وقت الفعل. كما أنه محال في زمان وجد بعد زمان انعدام اليد بمدة مديدة لاستوائهما في عدم اليد زمان البطش فكذا^(٣) هذا، ويخرج هذا الكلام على طريق السؤال من وجهين:

أحدهما: من حيث القدرة، وهو أن القدرة لما لم تكن إلا للفعل وقد تخلو عنه وقتاً لم لا يجوز أن تخلو عنه أوقاتاً؟ وهذا السؤال يرد أيضاً على من يقول ببقاء القدرة من البصريين.

والثاني: من حيث الفعل، وهو أنه لما جاز الفصل بالقدرة في الوقت الثاني وإن كانت القدرة فيه منعدمة لم لا يجوز الفعل بها في العاشر وإن كانت منعدمة، وتقرير السؤال بالآلة كاليد^(٤) والسكين وغيرهما، أنه لما استحال حصول الفعل^(٥) بهما بعد العدم في الوقت العاشر من زمان العدم، فكذا استحال في الثاني منه^(٦) لاستواء الوقتين في العدم.

(١) د سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٣٦ و ز.

(٤) لوحة ٣٤٠ ظ د.

(٥) ز سقط.

(٦) و سقط.

[اعتراض للمعتزلة]:

فاعترضوا على هذا الكلام بفصلين في^(١) كل واحد منهما للتفرقة بين وقت واحد وبين أوقات كثيرة.

أحدهما^(٢): أن الجسم يجوز خلوه عن الحركة والسكون بل يجب ذلك في أول أحوال وجوده ثم يستحيل ذلك في الوقت الثاني والثالث.

والآخر: أن الصحيح والسليم غير قادر على الفعل أول كونه ثم لم يجز أبداً.

[الرد عليهم]:

والجواب: أن السؤال الأول يتوجه على بعض الخصوم دون البعض، ومن توجه عليه من حيث الظاهر فهو إما مغالطة منهم مع علمهم أنه غير لازم، وإما جهل بالحقائق.

وبيان هذا: أن من قال الحركة اسم لكون واحد وهو الكون الموجود في الزمان الثاني إلا أن شرط استحقاقه هذا الاسم بعدم كون في مكان آخر، والجسم في أول أحوال وجوده لا يخلو عن كون، وهو من جنس ما يسمى حركة إلا أنه لا يسمى به لفقد شرط وهو بعدم كون له في مكان آخر، فإذا لم يخل الجسم في أول أحوال الوجود عما هو من جنس الحركة فلم يكن هذا الاعتراض متوجهاً عليهم. وإنما يتوجه من حيث الظاهر على من يقول: إن الحركة اسم لكونين في مكانين والسكون اسم لكونين في مكان واحد، وشرط الكونين زمانان لأنهما فعلا فلا يوجدان إلا في زمانين، إذ في كل زمان يوجد فيه فصل واحد، والجسم في أول أحوال وجوده لا يخلو عن كون وهو فعل واحد، وهم ألزموا خلوه^(٣) القدرة^(٤) عن

(١) لوحة ١٥٨ و ط.

(٢) لوحة ١٢٦ و ب.

(٣) لوحة ٢٣٦ ظ ز.

(٤) لوحة ٣٤١ و د.

الفعل أصلاً في زمان واحد فعارضوا بخلو^(١) الجسم عن فعلين في زمان واحد، وخلو الجسم عن كونين جائز في كل وقت من أوقات البقاء بل واجب كما هو جائز بل واجب في أول أحوال وجوده. فإذا قط لا يوجد في زمان ما للجسم إلا كون واحد، ولا يخلو عنه في زمان ما لا زمان وجوده ولا زمان بقائه.

فأما القدرة فإنها خالية عن الفعل حال وجودها وإن تحقق ذاتها، ويستحيل بعد ذلك خلوها عن الفعل وإن لم تتغير ذاتها، فالمعترض بفعل خلو الجسم عن الحركة والسكون إن كان عالمًا بما بينا من حقيقة الحركة والسكون واستحالة خلو الجسم في أول أوقاته عن كون، واستحالة وجود كونين في حال ما وإن كانت حالة البقاء وثبوت المساواة بين الأحوال أجمع في وجوب وجود كون فيه واستحالة وجود كونين فيه مع علمه بذلك (اعترض بهذا الاعتراض؛ فهو مغالط، وإن لم يكن عالمًا بذلك)^(٢)؛ كان السؤال صادرًا عن الجهل بالحقائق.

وأجاب الشيخ أبو منصور - رحمه الله - وقال: إنما لم يجز أن يكون متحركاً أو ساكناً في أول أحوال وجوده لما فيه من الإحالة، فإن كل واحد منهما اسم كونين، وجودهما في أول وجوده محال، ولا إحالة في حالة البقاء فوق الفرق.

فأما فيما نحن فيه فلا استحالة، وقياس ما لا استحالة في ثبوته على ما لثبوته استحالة في المنع قياس من غير علة جامعة.

وإن قال فيما نحن فيه استحالة، فالواجب عليه بيان الاستحالة دون الاشتغال بإيراد النظر.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن الإنسان متى يكون قادراً على الحركة، يقدر

(١) ز سقط.

(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

عليها وهو في المكان الأول أم يقدر وهو في المكان الثاني؟ فإن قلتم: إنه يقدر^(١) وهو في المكان الثاني فقد أثبتتم الانتقال من المكان الأول إلى المكان الثاني بلا قدرة، وهذا محال - وإن قلتم: إنه يقدر وهو في المكان الأول فقد أثبتتم الاستطاعة قبل الحركة.

فيقال لهم: هذا السؤال بناء على أن الحركة في^(٢) أي مكان توجد؟ فمن قال: توجد (في^(٣) المكان الثاني)^(٤) فالقدرة عليها توجد في المكان الثاني - ومن قال إنها^(٥) توجد فيهما القدرة توجد فيهما، وكشفه ما بينا أن من زعم أن الحركة اسم للكون فهي المكان الثاني ويستحق الاسم بشرطية تقدم كون آخر في مكان آخر قبله يقول: توجد قدرة الحركة في المكان الثاني.

ومن قال: إن الحركة اسم لكونين في مكانين يقول: توجد قدرة الكون الأول في المكان الأول، وقدرة الكون الثاني في المكان الثاني إذ هما فعلاّن لا بد لكل فعل من قدرة تقارنه، والله الموفق.

وما زعم أن الصحيح السليم يخلو عن القدرة على الفعل في أول خلقه ثم لا يجوز بعد ذلك.

قلنا: من زعم من أصحابنا أن الإنسان لا يكون صحيح الجوارح سليماً إلا إذا كان قادراً، كان هذا السؤال على أصله محالاً، لأنه لما وجدت صحة الجوارح وجدت القدرة ضرورة في أي حالة كانت، فاندفع هذا السؤال على أصله، وعليه اعتمد الأشعري في كتابه الذي رد فيه كتاب أوائل الأدلة لأبي القاسم الكعبي.

(١) لوحة ٣٤١ ظ د.

(٢) لوحة ١٥٨ ظ ط.

(٣) لوحة ١٢٦ ظ ب.

(٤) ب ما بين القوسين مكرر.

(٥) لوحة ٢٣٧ و ز.

ومن قال منهم: إن الصحة والسلامة غير القدرة فإنه يقول: إنه يخلق في أول أحواله إما صحيحًا سليمًا قادرًا على الفعل، وإما صحيحًا سليمًا عاجزًا عن الفعل، ويجوز أن يكون في الحالة الثانية وما بعدها هكذا، فسوى بين الأحوال ولم يفرق بين الحالة الأولى وبين غيرها من الأحوال. وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - في كتاب التوحيد^(١) وذكر في كتابه الذي ورد في كتاب وائل الأدلة على الكعبي الفرق بين الحالة الأولى وبين غيرها من الأحوال وقال: إنما لم يجز أن يكون قادرًا لأن القدرة تكون مع الفعل. وفعل المحدث هو إما الحركة وإما السكون، ووجود كل واحد منهما محال في تلك الحالة فيستحيل ثبوت القدرة عليهما، ولا استحالة في ثبوت الحركة والسكون في غير تلك الحالة فلم يستحل ثبوت القدرة عليهما في غير تلك الحالة، ففرقنا بينهما لقيام دليل المفارقة وأنتم فيما نحن فيه تفرقون عند وجود دليل المساواة وانعدام دليل التفارقة.

ثم هذا الجواب من الشيخ - رحمه الله - على طريق المساهلة وبناء الأمر على^(٢) ما هو المتعارف من الفعل وهو الحركة والسكون. فأما الكلام على الحقيقة على قول من يجعل الحركة والسكون كل واحد منهما كونين فهو أن كل حركة فعلاً وكذا كل سكون وهو في ابتداء أحوال وجوده يفعل كوناً واحداً، فيخرج على أحد الجوابين المتقدمين وهو التسوية بين الأحوال كلها إما جوازاً وإما منعاً، والله الموفق.

على أن هذا الاعتراض فاسد على طريق النظر فإننا سويناه بين حالة الوجود وبين غيرها من الأحوال في الجانبين جميعاً - أعني جانب القدرة وجانب الفعل - فإننا قلنا في جانب القدرة: إنها لما لم تكن إلا للفعل وقد تخلو عنه وقتاً مع وجود ذاتها فلم لا تخلو عنه أوقاتاً؟ إذ خلوها عنه وقتاً دليل أن ثبوت الفعل ليس من

(١) لوحة ٣٤٢ ود.

(٢) لوحة ٢٣٧ طز.

مقتضيات ذاتها إذ الذات لا تتفك عما تقتضيه، وإذا لم يكن الفعل من مقتضيات ذاتها جاز^(١) خلوها عنه أوقاتاً كثيرة، وإذا لم يجز خلوها عنه أوقاتاً كثيرة دل أنه من مقتضيات ذاتها فلا يتصور خلوها عنه وقتاً.

وقد قلنا في جانب الفعل: إن حصوله لما جاز مع عدم القدرة في الوقت الثاني جاز في الوقت العاشر لاستوائهما في العدم، فيكون الاعتراض الصحيح ببيان التفرقة وإبطال^(٢) التسوية بين الحالة الأولى وبين غيرها من الأحوال في شيء آخر، فإننا نقول: لما ثبتت التسوية بما بينا فيما نحن فيه، ثبتت التسوية في الحكم وفي غيره من الأشياء لما ظهرت التفرقة في الحكم على التفرقة في المعنى، ولا^(٣) حاجة بنا إلى بيان المعنى الموجب للتفرقة، وإنما يلزمنا ما اعترضوا به أن لو ادعينا التسوية بين أول الأحوال وبين غيرها من الأحوال مطلقاً في المواضع أجمع، فأما إذا ادعينا ذلك في موضع مخصوص وأقمنا دلالة التسوية فالاشتغال بإثبات التفرقة في موضع آخر عن سنن الصواب وعدول عن طريقة النظر.

وبهذا تبين جهل المعتزلة بالحقائق وبناء الأمر على ظواهر لا دليل عليها ولا معنى تحتها.

[كلام للمعتزلة: حالة وجود الفعل حالة وسط بين حالة القدرة وحالة العجز]:

ثم إن الكلام في جانب الفعل - وهو أن حصوله لما جاز مع عدم^(٤) القدرة في الثاني جاز مع عدمها في العاشر لاستوائهما في العدم - حمل بعض المعتزلة على أن زعم أن القدرة وإن انعدمت في الثاني فالفاعل لن يصير في تلك الحال موصوفاً بالعجز ولن يبقى موصوفاً بالقدرة، فالفعل يحصل ممن ليس بقادر ولا

(١) لوحة ١٥٩ و ط.

(٢) لوحة ٣٤٢ ظ د.

(٣) لوحة ١٢٧ و ب.

(٤) لوحة ٢٣٨ و ز.

عاجز، ولن يتصور وجود الفعل إلا ممن هذا وصفه، وزعم أن القادر على الفعل قادر على تركه، وتركه الموجود مستحيل فلم يكن هو حال وجود الفعل قادراً لأنه ليس بقادر على تركه، لأن تركه مستحيل فلا يدخل تحت القدرة، وزعم أن العاجز غير موجود منه ما هو عاجز عنه، وهذا وجد منه الفعل فلم يكن قادراً ولا عاجزاً.

ذكر هذا بعض من ينسب إلى الفلسفة (وهي العلم) ^(١) بحقائق الأمور والوقوف على دقائق العلوم، ونسب مخالفه ^(٢) في ذلك إلى العدول عن سبيل المعارف، وطول فيه وهول، وزعم أن الفعل له حالتان: حالة عدم وحالة وجود ولا واسطة بينهما، والإنسان له أحوال ثلاثة وهي حالة وجود الفعل منه وحالة إمكانه وحالة امتناعه، وإحدى حالتَي زمن الفعل تستغرق حالتين من الأحوال الثلاثة الأخر وهي حالة عدم الفعل، فإن حالة عدم الفعل تستغرق حالة امتناع الفعل من الإنسان وحالة إمكانه منه إذ الفعل ممن الفعل عنه ممتنع معدوم وكذا ممن الفعل منه ممكن، لأن الممكن أن يكون هو الممكن أن لا يكون، والفعل الموجود غير ممكن أن لا يكون، فالممكن إذا ما يكون معدوماً بعد، فإذا كانت إحدى حالتَي الفعل وهي حالة عدم تستنفذ هاتين الحالتين - أعني إمكان الفعل وامتناعه - فقد تبين إذاً أن الحالة الثالثة من الأحوال مقابلة للحالة الباقية من الحالتين - أعني أن الوجود مقابل الوجود - ثم حالة الامتناع حالة العجز، وحالة ^(٣) الإمكان حالة القدرة، فتبقى حالة وجود الفعل لا بمقابلة حالة القدرة لفوت صفة الإمكان عن الموجود، وحالة القدرة هي حالة الإمكان ^(٤) لا حالة الوجود، ولا بمقابلة حالة الامتناع التي هي حالة العجز لأن من يمتنع عنه الفعل يستحيل وجوده منه، وقد وجد في هذه الحالة فلم يكن

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣٤٣ و د.

(٣) لوحة ١٥٩ ظ ط.

(٤) لوحة ٢٣٨ ظ ز.

عاجزًا، وجاء من هذا أن بين حالة القدرة وحالة العجز حالة واسطة وهي حالة وجود الفعل فلم يكن من منه الفعل عاجزًا ولا قادرًا. هذا هو كلامه حكيت أكثره بلفظه، وما غيرت شيئًا من معناه ليتأمل ذو العقل المكرم بصفتي التمييز والإنصاف في هذا الكلام فيعلم بذلك قدر حذاقهم ومحققهم، ويظهر^(١) به عنده رتبته في العلم بحقائق الأمور.

فأقول في الكشف عن هذا التمويه - وبالله التوفيق:

[رد النسفي على الكلام السابق]:

إن هذا الكلام مع هذا التطويل والتهويل صدر عن الجهل بمذاهب الخصوم وجعل ما هو عند خصمه اسم لشيئين متغايرين اسمًا لشيء واحد، وعن الجهل بحقيقة الإمكان، وذلك لأن عند خصمه القدرة^(٢) اسم لشيئين:

أحدهما: «سلامة الأسباب وصحة الآلات»^(٣)، وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها في المعتاد عند قصد الفصل وامتناع حدوثها عند فواتها.

والثاني: المعنى المجهول للفعل وهو حقيقة القدرة، وهو الذي نتكلم فيه بعد وقبل^(٤). وللإنسان أحوال ثلاثة: حالة عدم الأسباب وفساد الآلات أو عدمها، وكان الفعل فيها ممتنعًا لا لفساد الآلات بل لانعدام القدرة، إلا أن وجود القدرة مع فسادها ممتنع^(٥)، فامتنع الفعل لامتناع وجود القدرة. وحالة وجود سلامة الأسباب وصحة

(١) لوحة ٣٤٣ ظ د.

(٢) لوحة ١٢٧ ظ ب.

(٣) والمعنى في ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية، وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف. راجع حاشية زين الدين الحنفي على المسامرة ص ١١٤.

(٤) أي من الفعل كما يقول أهل السنة ومنهم النسفي أو قبله كما يدعي أكثر المعتزلة.

(٥) وذلك لأن الإنسان حيناً بهم بفعل شيء ويقصده ويخلق الله فيه القدرة فهو يحتاج للتنفيذ إلى الآلات لأنها علة للأفعال كما قال النسفي أو شرطاً كما قال غالب أهل السنة.

الآلات وعدم حقيقة القدرة وكان الفعل فيه ممكناً إذ لو قصد الفعل لحصلت له حقيقة القدرة وإن لم يقصد لم يحصل^(١). وحالة وجود سلامة الأسباب وصحة الآلات ووجود القدرة التي اختلفنا في وجودها وقت الفعل وعدمها وكان الفعل فيها موجوداً فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعاً، وحالة إمكانه حالة وجود إحدى القدرتين وهي قدرة الأسباب والآلات لا غير، وحالة امتناعه حالة فوات القدرتين جميعاً، ثم العجز يقابل القدرة، ولن^(٢) يعرف^(٣) العقلاء بينهما واسطة في حق من يصح اتصافه بها كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون في حالة البقاء، ثم إذا فانت سلامة الأسباب والآلات ثبت العجز، وإذا^(٤) فانت^(٥) حقيقة القدرة ثبت العجز أيضاً على ما بينا أن الإنسان بالآلة يحمل مائة رطل ثم قد لا يقدر إلا على حمل خمسين رطلاً مع بقاء سلامة الأسباب، فهو إذا عاجز وإن لم تفت القدرة الأولى، والفعل مع العجز غير متحقق، وجاء من هذا أن العجز على نوعين:

عجز لا يرجي ثبوت القدرة (عقيب قصد الفعل مقارناً للفعل في غالب العادة وهو العجز الثابت عند فوت سلامة الأسباب وصحة الآلات).

وعجز يرجي ثبوت القدرة بل تحصل^(٦) القدرة عقيب وجود القصد مقارناً للفعل كالموجود المتحقق لوجوده في غالب العادة عقيب قصد الفعل مقارناً للفعل بناء للأمر على المعتاد، فالمعجوز عنه^(٧) لفوت هذه القدرة يسمى ممكناً، والمعجوز عنه لفوت القدرة الأولى التي لا يرجي ثبوت القدرة^(٨) ^(٩) الحقيقة مع فوتها يسمى

(١) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.

(٢) لوحة ٢٣٩ و ز والأصح ولم.

(٣) ز تفرق.

(٤) لوحة ٣٤٤ و د.

(٥) ط قامت.

(٦) ط يجعل.

(٧) ط لثبوت العجز - زائدة.

(٨) لوحة ١٦٠ و ط.

(٩) ط ما بين القوسين مكرر.

ممتنعاً، والعجز في الحالين ثابت والفعل معه ممتنع، أعني بالامتناع ما لا يتأتى حصوله منه لفقد قدرته لا الممتنع بذاته. هذا هو حقيقة المذهب عند أكثر خصومه على ما نبين عند بيان تكليف ما لا يطاق، وإذا كان الأمر كذلك عرف جهله بمذاهب الخصوم.

ثم إنه أثبت الواسطة بين أمرين لا يعقل بينهما واسطة بناء على ما ينتحله من المذهب من استحالة الفعل عند وجود القدرة أو العجز، فكان وجوده دليلاً على انتفاء ما يستحيل ثبوته عنده وهو القدرة والعجز جميعاً، والنزاع في هذا أن ثبوت الفعل مع القدرة عليه هل هو محال أم لا؟ وأن وجود القدرة حال وجود الفعل هل هو واجب أم لا؟ وأن القدرة والعجز هل بينهما واسطة أم لا؟ فمن أراد أن يجعل الفعل الذي هو دليل على مقارنة^(١) القدرة عليه إياه عند خصومه دليلاً على انتفاء القدرة فقد قلب الدليل، وجعل دليل الثبوت دليل^(٢) العدم من غير دليل سوى إرادته تصحيح مقالته، وكذا إذا جعل ذلك دليل ثبوت الواسطة فقد قلب الدليل إذ هو دليل ثبوت القدرة لا دليل زوالها، ولهذا كان الفعل دليل قدرة الفاعل لا دليل زوالها.

ثم نقول لهم: أيستحيل ثبوت الفعل من العاجز لوجود العجز أم لانعدام القدرة؟ فإن^(٣) قالوا: لوجود العجز.

قيل لهم: ينبغي أن لا يكون الفعل عن^(٤) الجمادات والموات مستحيلاً لانعدام العجز لها (وينبغي أن لا يكون الفعل دليل كون الفاعل قادراً بل يكون دليل أنه ليس بعاجز)^(٥) خصوصاً على قولكم: إذا كانت بينهما عندكم واسطة، وذلك كله فاسد.

(١) لوحة ٣٤٤ ظ د.

(٢) لوحة ٢٣٩ ظ ز.

(٣) لوحة ١٢٨ و ب.

(٤) ز من وهي الأصح للسياق.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

وإن قالوا: إنما يستحيل ثبوت الفعل من العاجز لانعدام القدرة إذ هو يضادها فينعدم عند ثبوت ضدها.

قلنا: والقدرة عندكم عند الفعل منعدمة^(١)، فهب أن إنساناً ساعدكم على قولكم الفاسد أن الفاعل في حال انعدام القدرة عنه ليس بعاجز، لثبوت الواسطة إلا أن القدرة منعدمة، واستحال ثبوت الفعل من العاجز لعدم القدرة إلا لثبوت العجز، فينبغي أن لا يتصور منه الفعل حال (عدمها، وإذا ثبت الفعل دل أنه ثبت لثبوت القدرة وهي لا تبقى فكانت موجودة وقت)^(٢) وجود الفعل لا سابقاً عليه، وإذا كان الأمر على ما بينا لم يكن لكم في نفي العجز عنه وقت وجود الفعل منفعة لما مر أن استحالة ثبوته من العاجز ليس لثبوت العجز بل لفقد القدرة، وقد تحقق الفقد.

على أن الأمر لو كان على ما زعمتم لكان ينبغي أن يجوز ثبوت الفعل في العاشر من وقت^(٣) عدم القدرة ويكون في تلك الحالة غير عاجز، وإن كان عديم القدرة، واستحالة ذلك تقرر ما قلنا، والله الموفق.

وحمل هذا الكلام بعض المعتزلة على أن ركبوا المحال، وجوزوا بقاء القدرة وقالوا: القدرة توجد قبل الفعل، ثم تبقى إلى وقت وجود الفعل فلا^(٤) يكون الفعل ثابتاً ممن ليس بقادر.

وقد أقمنا الدلالة على بطلان القول ببقاء الأعراض فلم يمكنهم التعلق بهذا المحال، ثم نقول: هب أن القدرة تبقى إلى وقت وجود الفعل (ولكن مع هذا لا ينفعكم ذلك فإننا نقول لكم: إذا بقيت إلى وقت وجود الفعل)^(٥) أكانت حالة البقاء

(١) د سقط.

(٢) د ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٣٤٥ و د.

(٤) لوحة ١٦٠ ظ ط.

(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.

قدرة على هذا الفعل الذي اقترن^(١) بها وقت البقاء؟ أم كانت قدرة لا على هذا الفعل بل لفعل غيره يفعل بها في الثاني من وقت وجود هذا الفعل؟

فإن قالوا: هي في حالة البقاء قدرة على فعل آخر غير هذا الذي وجد في حال بقاءه وقدرة هذا الفعل هي في أول^(٢) أحوال وجودها ويتعقبها الفعل، ثم هي في الثاني في حال وجودها قدرة فعل آخر يوجد في الثالث من حال وجودها وهو قول بعضهم.

قلنا: هذا مثل الأول فإنها لما لم تكن في كل حال قدرة لما يقارنها من الفعل بل هي قدرة على ما يتعقبه من الفعل كان كل فعل ثابتاً لا بما له من القدرة، ووجود ما هو قدرة على غيره لا يجدي نفعاً ولا يدفع ما ألزمنا. وإن قالوا: هي في الثاني قدرة على ما ثبت فيه من الفعل المقارن فيها.

قلنا: إذا كانت هي في الثاني قدرة على ما يثبت فيه من الفعل فكانت هي قدرة (الفعل الذي اقترن بها، وبطل جميع سعيهم، واضمحل أكثر شبهاتهم، ولم يحصل لهم من القول بتقدمها)^(٣) على زمان وجود الفعل - مع أنها في الحال المتقدمة على وجود الفعل ليست بقدرة لهذا الفعل^(٤) - إلا القول ببقاء الأعراض وهو باطل، والقول بوجود قدرة لا مقدور لها ولا مقارناً لها ولا متأخراً عنها، وهو محال.

ثم يقال لهم: إذا كانت القدرة في زمان وجودها موجودة، أيستحيل وجود الفعل معها أم لا؟

فإن قالوا: لا، فقد أقروا بما ذهب إليه خصومهم، وبطل جميع ما يتعلقون به

(١) لوحة ٢٤٠ وز.

(٢) ز سقط.

(٣) د ما بين القوسين بالهامش.

(٤) لوحة ٣٤٥ ظ د.

من الشبه. وإن^(١) قالوا: نعم، قيل لهم: أليس أنها في الثاني من زمان وجودها غير ما كان في زمان وجودها؟ فلا بد من بلى - قيل: وهل حدث فيها في الثاني معنى أوجب تغييرها عما كانت هي عليه في الأول أم لا؟ فإن قالوا: نعم، فقد ارتكبوا محالاً، لما أن العرض لا يقبل معنى يتغير به. وقيل لهم: وهل كانت موجبة ثبوت الفعل بدون ذلك المعنى الذي أوجب تغييرها؟ فإن قالوا: نعم، فلم يكن لوجود المعنى المغير أثر وكان وجوده كعدمه، وإن قالوا: لا، قيل^(٢): فإذا كانت قبل ثبوت التغير لم تكن قدرة بل كانت عجزاً إذ ما يستحيل ثبوت الفعل به عجز لا قدرة، وإنما صار قدرة عند حدوث التغير في الثاني، وقد^(٣) قارنها الفعل فصح ما قلنا وبطل سعيكم مع ما فيه من استحالة انقلاب ما هو في حكم العجز قدرة.

فإن قالوا: لم تحدث فيها في الثاني معنى أوجب تغييرها عما كانت هي عليه في الأول.

قلنا: إذا كانت هي في الأول موجودة ويستحيل تعلقها بالفعل وثبوته بها يستحيل ذلك أيضاً في الثاني، لأنها عين ما كان يستحيل تعلقه بالفعل ويستحيل ثبوته به، والقول بوجوب تعلق شيء بشيء ووجوب ثبوت الثاني بالأول مع أن ذلك كان لذاته مما^(٤) يستحيل تعلقه بالثاني وثبوت الثاني بالأول قول محال، ولو جاز ذلك لجاز القول بوجوب تعلق العجز بالفعل ووجوب^(٥) ثبوت الفعل به في حال وإن استحال ذلك في حال من غير حدوث معنى مغير، وهذا عين المحال.

وقد أورد هذا الفصل على السيرافي^(٦) بشيراز فانقطع أفحش انقطاع

(١) لوحة ١٢٨ ظ ب.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٤٠ ظ ز.

(٤) لوحة ٣٤٦ و د.

(٥) لوحة ١٦١ و ط.

(٦) أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي توفي سنة ٥٣٦٨ هـ سكن بغداد وتولى القضاء بها وكان معتزلياً من كتبه كتاب أخبار التحويين وكتاب الوقف والابتداء.

وأوحشه، وهو - بحمد الله - ظاهر.

ثم نقول: من مذهبكم أن الفعل لا يصح من القادر في الأول، وفي الثاني لا يوصف هو بالقدرة على الفعل، فكان مجموع الحالين أنه لا يصح منه الفعل ولا يقدر عليه، فكيف تجعلونه فاعلاً بل خالقاً لقوله؟ وما لا يصح وجوده ولا قدرة عليه لا يتصور وجوده.

على أننا بينا من الكلام في جانب القدرة أن خلوها عن الفعل لو جاز وقتاً من مع وجود ذاتها إجاز أوقاتاً، إذ عرف بذلك أن ثبوت الفعل ليس من مقتضيات ذاتها لازم على هذا ويبطله، ولا اعترض لهم عليه.

فلما رأى أبو هاشم توجه هذا الإلزام عليهم سوى بين الأمرين، وأجاز خلو القادر - مع توفر آلاته وانعدام الموانع أبد الدهر عن الفعل والترك لا يفعل فعلاً ولا يباشر مأموراً ولا ضده الذي هو تركه ولا يرتكب منهياً ولا ضده الذي هو تركه^(١).

وهذا مما يعرفه كل عاقل ببديهية عقله أن خلو القادر عن الحركة والسكون الاختياريين، محال ممتنع مع هذا هو قول باطل هادم لقواعد مذهبه، وذلك لأن الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلة من المعلول، وهو ابتداء دليل لنا في المسألة، وخلو^(٢) العلة عن المعلول ممتنع، وفيما قاله أبو هاشم خلوها^(٣) عنه أبد

راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ٧ ص ٣٤١.

تاج التراجم ص ٢٣ ط بغداد.

شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٦٥.

(١) لوحة ٣٤٦ ط د.

(٢) لوحة ٢٤١ و ز.

(٣) يقول البغدادي - ورأى أبو هاشم توجه التزام أصحابنا عليهم في التسوية بين الوقتين والأوقات الكثيرة في الجواز تقدم الاستطاعة على الفصل إن جاز تقدمها عليه ولم يجد للمعتزلة عنه انفصالاً صحيحاً فالتزم التسوية وأجاز بقاء المستطيع أبداً مع بقاء قدرته وتوفر آلاته وارتفاع الموانع عنه خالياً من الفعل والترك.

راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٧٠.

الدهر، وفيما قاله غيره من أهل نحلته خلوها عنه زماناً واحداً، وكل ذلك باطل.

ولهذا أبى المحققون من أئمتنا في الفقه المتمسكون بمذهب السنة والجماعة القول بتخصيص العلل الشرعية ونسبوه إلى المعتزلة، لما فيه من القول بخلو العلة عن المعلول، وكذا قالوا^(١) باقتران المعلولات بعلاها ولم يجوزوا تقدم العلل عليها.

ثم ما يحقق استحالة القول بجواز خلو العلة عن المعلول أزمنة كثيرة أو زماناً واحداً، أن قيام الحركة بالجسم علة^(٢) لصيرورته متحركاً (فكذا السواد مع الأسود وكذا كل صفة مع ما قامت به، وكان في القول بما يقوله المعتزلة جواز خلو قيام الحركة بالجسم عن صيرورته متحركاً)^(٣) فتكون الحركة قائمة بما ليس بمتحرك والسواد قائماً بما ليس بأسود، وهذا بإجماع العقلاء باطل خارج عن المعقول، فكذا هذا.

ودليل ما ادعينا من جريان القدرة مع الفعل مجرى العلل مع المعلولات أن لا فعل لمن لا قدرة له ولا^(٤) ثبوت له^(٥) إلا بذاتها^(٦)، وما افتقرت حركة المرتعش وحركة المختار في كون الثانية فعلاً لمن قام به دون الأولى إلا لثبوت الثانية بقدرته، وخروج الأولى عن قدرة من قامت هي به إذ فيما وراء تعلق القدرة بأحدهما دون الأخرى منهما مساواة من جمع الوجوه.

والبهشمية يأبون القول بأن القدرة تجري مجرى العلل للأفعال، ويزعمون أنها تجري مجرى الأسباب للمسيبات ويقولون في الفرق بين السبب والعلة: إن

(١) ب، ز سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٢) د سقط.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ١٢٩ و ب.

(٥) أي للفعل.

(٦) أي القدرة.

العلة^(١) ما توجب حالاً، والسبب ما توجب ذاتاً، وكذا سمعت بعضهم ويعنون^(٢) بذلك أن الحركة علة لثبوت حال للجسم يفارق بها ذاتاً ليست بمتحركة، فكانت الحال مقتضاة للحركة، ومقتضية لكون الجسم متحركاً على ما بينا هذا الهذيان في مسألة الصفات وكشفنا عن وجوه بطلانه. والقدرة توجب ذاتاً وهو الفعل، والفعل في نفسه ليس بحال بل الحال من مقتضيات الفعل، وهذا كله مع بطلانه لا ينفعهم لأنهم أقروا أن السبب يوجب المسبب وإيجابه إياه باعتبار ذاته، فلا^(٣) يجوز خلو ذاته عن ذلك الإيجاب، وفيه ما أوردنا على سلفه.

ثم إن أبا هاشم كما أحدث هذا المذهب الفاسد، قيل له: أرأيت لو كان هذا القادر الخالي عن الفعل إيجاباً وتركاً مدة عمره لو كان مأموراً بفعل منهياً عن فعل آخر ماذا يكون حاله؟ فقال: يكون عاصياً مستحقاً للذم والعقاب لا على فعل لأنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وتوفر آلاته وارتفاع الموانع عنه.

فقليل له: كيف صار مستحقاً للعقاب بأن لم يفعل ما أمر به، والمأمور بفعل إذا لم يفعله فقد تركه، وترك المأمور به حرام، فاستحق العقاب على الفعل وهو ترك المأمور به إذ تركه فعل منهى عنه قبيح فقد ارتكبه التارك، فهذا إذا خلا عن الفعل المأمور به وعن تركه لم يصير مطيعاً بفعله ولا عاصياً بارتكاب تركه المنهى عنه فكيف صار مستحقاً للعقاب بل للخلود لا على فعل؟ وهل صار مطيعاً مستحقاً للمدح والثواب بأن لم يفعل ما نهى عنه وهو الترك؟ وهل هذا منك إلا القول بأن الله تعالى يخلد أحداً في النار لا على فعل حصل منه، والأمة أجمعت على خلاف هذا^(٤)، وسلفك يكفرون أهل السنة بقولهم باستحقاق العقاب على فعل خلقه الله

(١) لوحة ٣٤٧ ود.

(٢) لوحة ١٦١ ظ ط.

(٣) لوحة ٢٤١ ظ ز.

(٤) لوحة ٣٤٧ ظ د.

تعالى، وإن كانوا يقولون ذلك بفعل العبد وكسبه وهو به عاص، فكان إكفارهم لك أولى إذ زعمت أن الله تعالى يعذب العبد لا على فعل محدث أو مكتسب.

ثم قيل له: إن هذا المأمور لو لم يفعل المأمورية وتغير تغيراً قبيحاً؟ قال: استحق قسطين من العذاب أحدهما للقبیح الذي فعله، والآخر للحسن الذي لم يفعله وهذا كله خروج عن أقاويل أهل الإسلام^(١).

ثم قيل له: إن المكلف لما نهى عن الزنا فقد أمر بتركه لا محالة، فينبغي أن يقال: إنه لما زنى يجب عليه حدان: أحدهما للزنا الذي فعله، والآخر للحسن الذي لم يفعله وهو ترك الزنا.

وكذا في جميع أسباب الحدود، فزعم عنه توجه هذا الإلزام عليه أنه نهى عن هذه الأفعال، فأما ترك هذه الأفعال فغير واجب عليه، ويلزم ألا يكون ترك الزنا وشرب الخمر واللواط طاعة ويرتكب ذلك.

وكذا زعم أن ترك^(٢) الصلاة إذا لم يكن منهياً عنه ليس بقبيح، ثم عنده ما ليس بقبيح بل هو مباح يكون حسناً إذ من مذهبه أن كل مباح حسن، وإنما يجب بحسن زائد، فيكون على هذا ترك الصلاة حسناً، وهذا خروج^(٣) عن الدين والاتسلاخ منه بمرة، نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

(١) يقول البغدادي - وكان أسلافه من المعتزلة يكفرون من يقول إن الله تعالى يعذب العاصي على اكتسابه معصية لم يخرعها العاصي، وقالوا الآن: إن تكفير أبي هاشم في قوله بعقاب من ليس فيه معصية لا من فعله ولا من فعل غيره أولى، والثاني أنه سمي من لم يفعل ما أمر به عاصياً وإن لم يفعل معصية ولم يوقع اسم المطيع إلا على من فعل الطاعة والمعتزلة يكفرونه في هذه المواضع الثلاثة: أحدها استحقاق العقاب لا على فعل. والثاني استحقاق قسطين من العذاب إذا تغير تغيراً قبيحاً. والثالث في قوله إنه لو تغير تغيراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولم يفعل شيئاً واحداً مما أمر الله تعالى به ولا ضده لا يستحق الخلود في النار.

راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٧٠-١٧١.

(٢) لوحة ٢٤٢ ور.

(٣) ز سقط.

ولا شك أن الرجوع للحق وجعل القدرة مقارنة للفعل أولى من ارتكاب هذه المناكير التي يصير قائلها عبرة للعالمين^(١) في الحماقة والسخافة ومستحقاً للخلود في النيران.

ثم^(٢) إنه لأجل هذه البدعة زعم^(٣) أن في الجنة ثواباً كثيراً ليس بجزاء^(٤)، وأن في النار عقاباً كثيراً ليس بجزاء^(٥) ولأنه ينال الثواب لا على فعل بل لأنه لم^(٦) يفعل المنهي عنه، ويستحق العقاب لا على فعل بل لأنه لم يفعل المأمور به، والجزاء ما يكون بمقابلة العمل على ما قال الله تعالى: ﴿جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٧) وعن غيرها من الآيات، ثم إن هذا رجل يكفر أهل السنة والجماعة وينسبهم إلى الضلال والبدعة بقولهم: إن الله تعالى ليس بمحجور عن الإفضال إلى عباده، وهو إعطاء ما لم يستحقوا عليه بأعمالهم، وبقولهم: إن الله تعالى إن يؤلم الأطفال من غير استحقاق بفعل قبيح^(٨) واشترط عوض وإن كان ذلك الإفضال بشيء قليل لا

(١) ط، ز للقائلين.

(٢) لوحة ١٢٩ ط ب.

(٣) لوحة ٣٤٨ و د.

(٤) لوحة ١٦٢ و ط.

(٥) إنما امتنع من تسميته جزاء لأن الجزاء لا يكون إلا على فعل وعنده أنه قد يكون عقاباً لا على فعل. راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٧٤.

(٦) ز سقط.

(٧) سورة الواقعة - ٥٦ - الآية ٢٤.

(٨) في مسألة إيلاء الأطفال وخاصة أطفال المشركين يرى عبد الجبار مثل رؤية الجبائي أنه لا يجوز وذلك لأن فيه تعذيب للغير من غير ذنب وهو ظلم والله منزه عن الظلم ولأنه قبيح والله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه. لكن الأشعري يرد على من يقول هل الله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ فيقول: لله ذلك وإن فعله. ويبرر الباقلاني في كلام الأشعري بقوله: إن سبب كونه مناظماً ومن الله عدلاً أن فعلنا كان منهياً عنه من الله لهذا كان فعلاً قبيحاً أما الله فهو المالك الأمر الناهي.

ويقول أبو حنيفة: لا أدري أنهم في الجنة أم في النار بينما يقول محمد بن الحسن: إني أعلم أن الله تعالى لا يعذب أحداً من غير ذنب.

راجع الأصول الخمسة ص ٤٧٧، واللمع للأشعري ص ١١٦، والتمهيد للباقلاني ص ٣٤١ و بحر الكلام للنسفي ص ٥٣.

دوام له ولا ثبات، والإيلام بألم يسير في مدة قصيرة.

ثم زعم أن الله تعالى يخلد الإنسان في النار لا على فعل قبيح ارتكبه ولا جنابة سبقت منه، ويعطي الجنان لا على فعل اكتسبه ولا طاعة فعلت منه، وهذا هو عين ما أباه وأكفر به غيره وهو غاية التناقض.

وأعجب من ذلك كله أن يسمى ما أعطى لانعدام المعاصي منه ثوابًا وإن كان الثواب جزاء ما سبق منه من الفعل الحسن، سمي به لعود منفعة عمله إليه، ويسمى ما أولم به لانعدام المأمور به عقابًا، وإن كان العقاب ما يتعقب الفعل القبيح من الجزاء المؤلم سمي عقابًا لتعقبه ذلك الفعل، وهذا منه جهل بحقيقة الثواب والعقاب.

ثم إن أصحابنا مع أوائلهم اتفقوا أن كل مأمور به كان تركه وهو فعل مضادة منهيًا عنه، وكل منهي عنه^(١) تركه وهو فعل مضادة مأمورًا به، إذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين، وكذا عندنا في كل ما له أضداد من الجانبين جميعًا، وعندهم فيما له أضداد تقسيم يطول ذكره يعرف ذلك في^(٢) أصول الفقه، غير أن عندنا كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، والنهي عن الشيء أمرًا بضده، إذ كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه أمر بما أمر نهى عما نهى، فكان ما هو الأمر بالشيء نهيًا عن ضده.

وعند المعتزلة كلام الله تعالى (هذه العبارات)^(٣) المترتبة من الحروف على هذه الصيغات، وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهي صيغة مخصوصة لا يتصور كون النهي أمرًا ولا كون الأمر نهيًا. ولا شك أن ضد المأمور منهي وضد المنهي مأمور.

(١) لوحة ٢٤٢ ظ ز.

(٢) لوحة ٣٤٨ ظ د.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

واختلفت عباراتهم في ذلك فزعم بعضهم: أن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده، والنهي عن الشيء يدل على الأمر بضده.

وقال بعضهم: الأمر بالشيء يقتضي نهياً عن ضده وكذا على القلب. ومنهم من يطلق ما يتفق عليه من اللفظ ولا يفرق بين لفظة الدلالة ولفظة الاقتضاء على طريق التساهل.

فلما تحير هذا الرجل^(١) في هذه المسألة وتجاهل، وزعم أن ترك الزنا ليس بمأمور به وترك الصلاة ليس بمنهي عنه، زعم أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده، ولا يدل عليه ولا يقتضيه، ولا حكم له في الضد، ويبقى الضد على ما كان قبل ورود الأمر، وكذا في جانب النهي.

وزعم أن ثواب من انعدم منه الزنا لا بمقابلة فعل ضده، وعقاب من انعدمت منه الصلاة لا بمقابلة فعل ضده.

ثم إن بعض المتكلمين^(٢) ممن تكلم في أصول الفقه من أهل ديارنا ذكر أنني أقول: إن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا نهيه، ولا^(٣) أقول إنه نهى عن ضده ولا أقول إنه يدل على^(٤) نهيه ولا أنه يقتضي نهياً^(٥). ولست أدري ماذا كان رأيه في الكلام؟ أنه هو المعنى القائم بالذات المنافي لل سكوت والآفة وهو بعينه أمر بما أمر به نهى عما نهى عنه. كما هو مذهب أهل السنة والجماعة. أو هو هذه الحروف المنظومة والأصوات المقطوعة، وما كان أمراً لا يكون نهياً، وما كان نهياً لا يكون أمراً كما هو مذهب المعتزلة؟ وكذا^(٦) ما كان رأيه أن توجه الوعيد

(١) أي أبو هاشم الجبائي.

(٢) ط المتأخرين.

(٣) لوحة ١٣٠ و ب.

(٤) لوحة ٣٤٩ و د.

(٥) لوحة ١٦٢ ظ ط.

(٦) لوحة ٢٤٣ و ز.

على تارك الصلاة لارتكابه ضدها المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع أهل القبلة. أما لانعدام ما أمر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب أبي هاشم. فإن كان متمسكاً بمذاهب أهل السنة والجماعة فقال ما قال لرأي منح له غير معروض على قوانين الأصول، ولا مبني على قواعد المذهب، وإن كان مائلاً إلى مذهب القوم في مسألة الكلام وإلى مذهب أبي هاشم في هذه المسألة فقال ما قال بناء على رأيه، غير أنه مع هذا خالف أبا هاشم حيث جعل الأمر حكماً في ضد المأمور به وهو الكراهية، وأبو هاشم أبي هذا.

وهذا من أعجب الرأي؛ فإنه إن كان الوعيد متوجهاً على من انعدم المأمور من قبله وعوقب لذلك كما هو مذهب أبي هاشم، فأى حاجة إلى إثبات الكراهية في الضد، والوعيد بدونه متوجه، والعقاب متحقق، وإن لم يكن بد من فعل محظور يرتكبه ووزر عظيم لحقه لتوجه الوعيد وتحقق العقوبة، وذلك هو فعل الترك، فكيف يزعم بتوجهه كل الوعيد^(١) الوارد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته بمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا محظور، وهذا مما يأباه جميع أهل القبلة.

[تقدم القدرة على الفعل يؤدي إلى الاستغناء عن الله:]

ومن مشاهير الدلائل لنا في المسألة: أن القول بتقدم القدرة على الفعل يوجب استفتاء العهد عن الله تعالى وقت الفعل، والقول بغنية العبد عن الله تعالى في لحظة من عمره كفر. وكذا إجماع أهل القبلة على سؤال المعونة وطلب التوفيق من الله تعالى في كل وقت، ولو كان الإنسان أعطى قدرة الطاعة قبل وجودها لم يكن للطلب معنى.

وراء ذلك طرق كثيرة أوردها أئمتنا - رحمهم الله - وبالف^(٢) شيخنا الإمام

(١) لوحة ٣٤٩ ظ د.

(٢) ز و تابع.

أبو منصور - رحمه الله - في تقريرها ودفع الأسئلة عنها، واعتمد على أن إعطاء القدرة قبل الفعل خروج عن الحكمة، ولا يليق ذلك بحكمة الباري عز وجل، وبالغ فيه مبالغة عظيمة استقصى في تحقيقها^(١) ودفع الأسئلة عنها أعرضنا عن (ذكر ذلك كله)^(٢) مخافة التطويل^(٣)، والله الموفق.

[دفع شبه الخصوم]:

ونصرف العناية بعد هذا إلى دفع شبهات الخصوم وحل إشكالاتهم فنقول - وبالله المعونة:

ما تتعلق به المعتزلة من الآيات التي فيها إشارة إلى تقدم الاستطاعة، محمول على الاستطاعة الأولى التي هي سلامة الأسباب وصحة الآلات، وقوله تعالى: ﴿خُذُوا مَاءً آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ﴾^(٤) دليلنا؛ لأنه إنما يصير أخذًا بالقوة إذا كانت القوة وقت الأخذ موجودة، فأما إذا كانت هي معدومة وقت الأخذ فلا يكون أخذًا بقوة كالأخذ باليد، ثم ليس من ضرورة الأخذ بالقوة تقدمها على الأخذ بل وجودها عند الأخذ، ومن ضرورة وجودها عند^(٥) الأخذ أن لا تكون موجودة قبله^(٦) لاستحالة بقائها.

على^(٧) أن أهل^(٨) التأويل قالوا: ﴿خُذُوا مَاءً آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ﴾ أي: بجد ومواظبة.

(١) لوحة ٢٤٣ ط ز.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ومن ذلك أيضًا أن القدرة الحادثة عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة، وإذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلًا وفي انعدامها واجبًا وهذا محال. فإن قيل: القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل. قلنا: القدرة التي تحدث مقارنة لفعل إن كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وإن كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجد، وجد بلا قدرة.

راجع: حاشية زين الحنفي على المسامرة ص ١١٧.

(٤) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٧١.

(٥) لوحة ٣٥٠ و د.

(٦) لوحة ١٦٣ و ط.

(٧) لوحة ١٣٠ ط ب.

(٨) ط هذا.

وأما قولهم: إن الاستطاعة لو لم تكن سابقة على الفعل لكان فيه تكليف ما لا يطاق وهو قبيح، وهذا لأن قدرة الإيمان لو كانت مع الإيمان ولا إيمان مع الكافر فلا تكون له قدرة الإيمان، فكان تكليفه الإيمان تكليف ما لا يطاق.

فنقول لهم: إن من قال من أصحابنا^(١) إن القدرة تصلح للضدين فهو يقول: إن قدرة الكفر كانت صالحة للإيمان فمنحه القدرة الصالحة للإيمان، فكان يجب عليه أن يكتسب الإيمان بدل الكفر.

والمعتزلة لا يمكنهم إلا هذا^(٢) إذ الواجب عليهم إيجاد الإيمان بدلاً من الكفر فأما إيجاده مع قيام الكفر فمحال، فكان هو ممكناً بأن يفعل بالقدرة الصالحة للضدين الإيمان لا الكفر، فكذا هؤلاء، فكان الإلزام على هذا فاسداً.

ثم إنا لما سبق منا القول في كيفية الخلاف بين القائلين أن الاستطاعة مع الفعل في كون القدرة صالحة للضدين فلا بد من أن نبين ها هنا لبعض ما يتعلق به كل فريق على طريقة الاختصار ليقف عليه قارئ كتابنا هذا فنقول:

[أدلة الذين يقولون إن الاستطاعة صالحة للضدين]:

إن القائلين بأنها تصلح للضدين يتعلقون بأشياء^(٣) منها أن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين، فإن الآلات والأدوات المعدة لتتسم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان صلح للصدق والكذب والإقرار والتكذيب وغير ذلك، وكذا

(١) قال بذلك مشايخ الحنفية كما هو المنقول عن الإمام أبي حنيفة وتابعهم في ذلك ابن سريج وابن الراوندي. راجع نظم الفرائد للشيخ زادة ص ٢٥٨ مع الهامش.

(٢) ورد بهامش لوحة ١٣٠ ط ب تفسيراً لاسم الإشارة (يعني أن المعتزلة يقولون بتقديم القدرة على الفعل لا يمكنهم إلا أن يقولوا بأن الواجب على الكفار إيجاد الإيمان بدلاً عن إيجاد الكفر لأن إيجاد الإيمان مع إيجاد الكفر محال) وقد بنى المعلق بالهامش تفسيره هذا على أمرين: الأول قول المعتزلة بتقديم الاستطاعة على الفعل. ثانياً منع القول باجتماع العرضين المتضادين على شيء واحد.

(٣) لوحة ٢٤٤ و ز.

اليد تصلح لقتل الكفار والجهاد معهم، ولسفك دماء المسلمين والسعي في الأرض بالفساد وإثارة العيب والفتنة في العباد وكذا كل شيء.

ومنها أن القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق (على ما بينا أن الكافر مأمور بالإيمان ولو لم يكن معه القدرة الصالحة للإيمان لكان فيه تكليف بما لا يطاق)^(١).

ومنها أن^(٢) كل ما يحصل به شيء ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالتلج الذي يحصل به التبريد دون التسخين، والنار التي يحصل بها التسخين دون التبريد، فيكون القول بأنها لا تصلح للضدين قولاً بالاضطرار، وتقرير هذا: أن قدرة الكفر التي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة للإيمان ولا تصلح إلا للكفر لا يتمكن الكافر المختص بقدرة الكفر أن ينفك عن قدرة الكفر، وأن يعدل عنه وأن يأتي بالإيمان، وكذا في الجالس مع القيام والمتحرك مع السكون وكل متضادين، وفيه أمران:

أحدهما: تكليف ما ليس في الوسع.

والآخر: ارتفاع الفرق بين المضطر والقادر، والتمييز بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، والفرق بينهما معلوم بطريق الاضطرار. (فما أدى إلى خلافه كان بطلانه معلوماً بطريق الاضطرار)^(٣).

ثم تخبطت القدرية في كيفية وجوب كون القدرة صالحة للضدين، فزعم أبو يعقوب الشحام^(٤) أن القدرة على الشيء قدرة على جميع جنسه وضده، وأن القديم

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣٥٠ ط د.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام توفي سنة ٢٦٧ هـ من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته. ومن أهم أقواله القول بأن المعدوم شيء. راجع: الفرق بين الفرق ص ١٦٣، المعتزلة لجار الله ص ١٤٨ ط القاهرة ١٣٦٦ هـ.

جل وعلا قادر على أفعال عبادته، وأن العبد إذا قدر على جنس من الفعل قدر على ما يقدر عليه ربه من أصداده.

وزعم جمهورهم أن قدرة الإنسان على شيء قدرة على أصداد له لا يعم جنس الأصداد، وأن الباري جل وعلا لا يقدر على ما يقدر عليه عبده، ولا العبد يقدر على ما يقدر عليه ربه، وإن كان مقدور كل واحد منهما ضد مقدوره أو جنسه.

وزعم بعض متأخريهم أن القدرة الواحدة قدرة على جميع ما يصح أن يكون مقدوراً له غير أنه^(١) لا يصح أن يفعل^(٢) بها إلا واحداً من الجنس، فإذا^(٣) وجدت له القدرة قدر بها على الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والعلم والجهل والإرادة، ثم يقول: إنها قدرة على أن يفعل بها من كل جنس ما لا يتناهى^(٤) على التوالي وليست هي قدرة على أن يفعل بها في الحال شيئين من جنس واحد في محل واحد. ولهم وراء ذلك أقاويل مستشعبة دفعتهم إليها أصولهم الفاسدة.

[الذين يقولون بأن الاستطاعة لا تصلح للضدين وأدلتهم]:

وأما القائلون إنها لا تصلح للضدين وقوة الطاعة غير قوة المعصية يقولون: إن قوة الطاعة التوفيق، وقوة المعصية الخذلان، والترك على ما يختار، قالوا: دليل ذلك أن الناس يسألون من الله العصمة والمعونة على علم منهم أن ليس معه زيغ، ويسألون التوفيق على الإحاطة أن معه الإصابة، ويقولون: اللهم قوني على طاعتك وأعني على أداء ما افترضت علي، ويتعوزون بالله من الخذلان، ولو كان بكل واحد منهما ما يكون الآخر لم يكن الذي يسأل بالسؤال أولى من الذي يتعوز منه، ولو كان

(١) لوحة ١٦٣ ظ ط.

(٢) لوحة ٢٤٤ ظ ز.

(٣) لوحة ١٣١ و ب.

(٤) لوحة ٣٥١ و د.

بالعصمة زيع لم يطمئن القلب^(١) عند الوجود، فثبت أن قوة كل نوع غير قوة النوع الآخر، ولأن أحداً لا يطلق القول بأن الكافر معصوم وأن المؤمن مخذول، ولو كان مع كل واحد منهما ما يصلح للأمرين جميعاً لم يكن أحدهما بالشهادة له بالخذلان والآخر بالشهادة له بالتوفيق والعصمة أولى من القلب أو يوصل كل واحد منهما بأنه موفق مخذول وذلك باطل، ولأن الجمع بين الضدين حال وجود القدرة غير ممكن، وهي لا تبقى ليفعل بها ضدًا في وقت والصد الآخر في وقت آخر، فلا يتصور أن تكون قدرة لهما بل كانت قدرة لما وقع بها وكذلك الزمن والعليل والطفل يقدرون على الزحف من الجبل مع العجز عن الارتقاء فيه (وكذا العليل ينحدر من السلم على جهد واستمساك ولا يقدر على الارتقاء فيه)^(٢) وكذلك الصحيح ينزل البئر بالجبل ولا يصح منه الارتقاء عنه، وكذا الحي على تفريق أجزاء نفسه ولا يقدر على جمعها، ويقدر على السبب الذي يحدث عقيب الانكسار من الزجاج وغيره من الأجسام، ولا^(٣) يقدر على السبب^(٤) الذي يحدث عقيب الانحيار، وسوى هذا لهم حجج أخر^(٥) أعرضنا عن ذكرها.

ثم إن المذهب الأول يندفع عنه هذا التشنيع الذي تتمسك به المعتزلة وهو نسبة قولنا: إن الاستطاعة مع الفعل إلى القول بتكليف ما لا يطاق، وأما على المذهب الثاني وهو مذهب من يقول: إن القدرة لا تصلح للضدين. فقد اختلفت

(١) ز سقط.

(٢) د ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٢٤٥ و ز.

(٤) لوحة ٣٥١ ظ د.

(٥) يقول شارح المواقف ج ٢ ص ٢٣٨ - ٢٣٩: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما، وفي الحاشية أن هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين أيضاً. ويقول شارح المواقف أيضاً: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقاً سواء كانا متضادين أو متمثلين أو مختلفين ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور، ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر.

(م ٥٣ تبصرة الأدلة)

عباراتهم في دفع هذا السؤال، فذكر الأشعري في كتابه المسمى بالنوادر أن تكليف ما لا يطاق جائز^(١)، وأن الله تعالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهاً ولا مستحيلاً، وهذا على أصله مستقيم فإن من أصله أن الله تعالى لو عذب الخلق في النيران خالداً مخلداً من غير جنابة وجدت منهم كان ذلك حكمة وصواباً؛ لأنه يتصرف في ملكه وكون تكليف ما لا يطاق في الشاهد إنما كان قبيحاً لأن المكلف لا يتصرف في ملك نفسه، ولأن المكلف^(٢) في الشاهد يأمر لجلب نفع وينهى لدفع ضرر، ولا يحصل ذلك بتكليف ما ليس في الوسع بخلاف الصانع جل جلاله فإنه يجلب عن جلب نفع أو دفع ضرر، ولا استحقاق من العبد لا للجنة ولا للنار بفعله وإنما الطاعة والمعصية أمارتان يستدل بهما، أن الله تعالى يعذب هذا في النار ويدخل^(٣) ذلك الجنة، فعلى هذا لو كلف العبد ما لا يطاق ويجعل ذلك أمانة أنه معاقب كان ذلك جائزاً، وإذا كان كذلك كان تكليف العبد ما ليست له قدرة عليه لاشتغاله بضده جائزاً غير أن الشرع ورد بتكليف هذا النوع، ولم يرد بتكليف ذلك النوع مع استوائهما في الجواز.

وقال أبو إسحاق الأسفرائيني^(٤): قال أهل الحق يستحيل تكليف ما لا يطاق لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه التكليف^(٥) مع العجز لا للقبح والسفه، وهذا لأن الذي يقتضيه التكليف استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة، وهذا

(١) يقول أبو الحسن الأشعري: والدليل على جواز تكليف ما لا يطاق قوله تعالى للملائكة: ﴿أَلْمِئُونٌ بِأَسْمَاءِ مَلَائِكَةٍ﴾ يعني أسماء الخلق وهم لا يطمون ذلك ولا يقدرون عليه، وأيضاً فقد أخبر أنهم "يدعون إلى السجود فلا يستطيعون" فإذا جاز تكليفه إياهم في الآخرة ما لا يطيقون جاز ذلك في الدنيا. وقد أمر الله تعالى بالعدل وقال: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَمْدُوا إِلَيْنَ الْإِنْسَانَ وَلَوْ رَحَصْتُمْ﴾ راجع للمع للأشعري ص ١١٣-١١٤.

(٢) لوحة ١٦٤ و ط.

(٣) لوحة ١٣١ ظ ب.

(٤) لوحة ٣٥٢ و د.

(٥) ز سقط.

لأن التكليف إنما يتميز عما ليس بتكليف، بهذا قال، ولا يتوهم ذلك بغير^(١) استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة فعلى هذا ظهر الفرق له بين تكليف المعجوز عنه وتكليف ما ليس بمعجوز عنه إلا أنه عجز عنه لاستغاله بضده فإن استحقاق نوع من العقوبة عليه على ضرب من المخالفة موهوم قال: ويجوز ورود ذلك على التسخير والإعلام بالعجز وإظهار القدرة. فعلى هذا يدفعون هذا التشنيع عن أنفسهم.

ثم إننا نقول: إن المعتزلة لو نظروا عن بصيرة ورفضوا التعصب جانباً وأعرضوا عن تقليد أسلافهم لعرفوا أنهم هم القائلون بتكليف (ما لا يطاق)^(٢) وليس في الوسع لا نحن، وذلك لما بينا أن عندنا كان الفاعل وقت الفعل قادراً وكانت القدرة وقتئذ موجودة، ومن زعمهم أن لا قدرة للفاعل على الفعل البتة، إذ هي منعدمة وقت الفعل ولا يتصور وجودها معه، أما على قول من يقول (بإستحالة بقاء الأعراض فظاهر، وكذا على قول من يقول)^(٣) ببقائها لما بينا أن من زعمهم أنها وإن كانت موجودة كذا الفعل إلا أنها قدرة لغيره من الأفعال ولا يوصف هو بتلك القدرة القائمة للحال أنه قادر على ذلك الفعل بل يوصف بأنه قادر بها على فعل آخر وإنما يوصف بكونه قادراً على هذا الفعل بهذه القدرة قبل وجود الفعل فإنه لا يتصور على قولهم حصول فعل من قادر، ولا قادر يتصور منه الفعل، فكان كل مأمور بفعل مأموراً بما هو غير قادر عليه (وعندنا كل مأمور بما هو قادر عليه)^(٤) ومن أعجب الأقاويل^(٥) قول من ينسب القائل بأنه كلف ما له عليه القدرة إلى القول بتكليف ما لا يطاق (وينسب القائل أنه كلف ما ليس هو بقادر عليه إلى القول

(١) لوحة ٢٤٥ ط ز.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٣٥٢ ط د.

بتكليف ما يطاق^(١) ولو لم يكن هذا وقاحة أو حماقة فلا وجود لهما إذًا، فظهر بهذا أنهم هم القائلون بالجبر المعتقدون بتكليف ما لا يطاق، فتبرؤهم عن ذلك ونسبة خصومهم إلى ذلك جلوس تحت المثل السائر: رمتني بدائها وانسلت.

بقى أن على قول من يقول: إن القدرة لا تصلح للضدين لم تكن مع الكافر في حالة كفره قدرة الإيمان^(٢).

فنقول: انعدام^(٣) قدرة الإيمان كان بتضييعه القدرة لاشتغاله بضده لا يمنع القدرة عنه، ومن منع عنه القدرة فهو معذور، فأما من ضيع القدرة فهو غير معذور بل يعاقب، فإن من أمر عبده بنحت خشب ثم غاب عن العهد ثم جاء والخشب غير منحوت فلامه^(٤) على ترك النحت فقال العبد: إن القدوم كان في هذا البيت وبابه مقفل، فلم أتمكن من استخراجه والنحت به، عذر العبد ولو لم يعذره سيده نسب إلى السفه، ويمثله لو كان قال له: إن القدوم في البيت ومفتاحه في موضع كذا فاذهب وخذ المفتاح وافتح الباب وأخرج القدوم وانحت به ثم غاب السيد ثم حضر ووجد الخشب غير منحوت فلام العبد، فاعتل بأن القدوم في البيت ولم أستخرجه ولم أتمكن من نحته بلا قدوم، كان للمولى أن يعاقبه على ترك النحت، وإن كان لا قدرة له عليه بدون القدوم إلا أنه تمكن من تحصيله، وحيث لم يحصله وبقي على العجز كان ذلك بتضييعه القدرة مع تمكنه من تحصيلها، فكذا^(٥) فيما نحن فيه أجرى الله تعالى العادة أن من كانت له أعضاء صحيحة^(٦) وأسباب سليمة لو قصد فعلاً أعطاه قدرة ذلك الفعل، وإنما لم يعطه قدرة فعل لإعراضه عنه مضيقاً للقدرة.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) راجع الإبانة للأشعري ص ٥٣.

(٣) لوحة ٢٤٦ و ز.

(٤) لوحة ١٦٤ ظ ط.

(٥) لوحة ١٣٢ و ب.

(٦) لوحة ٣٥٣ و د.

وبهذا يجاب عن تمويه محققهم: أن القدرة لما لم تصلح للضدين، وقدرة الكفر لا يتصور حصول الإيمان بها، فكان قيام قدرة الكفر وقيام نفس الكفر ووجود إرادة الكفر من هذا القادر مانعة من وجود قدرة الإيمان. كوجود الزمانة والشلل في اليد يكون مانعاً من وجود قدرة البطش.

ثم التكليف مع الشلل تكليف ما لا يطاق فكذا هذا بل أولى، لأن المانع هناك ثلاثة أشياء: وهي قدرة الكفر وإرادته ونفسه.

فإننا نقول: بذلك المانع كان ممنوع القدرة، وبهذه المعاني كان مضيعاً القدرة، فكان ذلك معذوراً ولم يكلف، وبقي هذا مكلفاً ولم يقدر على ما ذكرت في المثال.

وكما بينت أن^(١) في حال وجود الكفر يستحيل وجود الإيمان، وعندهم^(٢) يؤخذ بذلك الكفر لحصوله باختياره وفوات القدرة بتضييعه وتقويته، ثم صار الحاصل أن لأجل هذه العلة صار التكليف عندنا دائراً مع صحة الآلات والأسباب دون حقيقة القدرة.

[لا بد لصحة التكليف من سلامة الآلات خلافاً للمعتزلة والأشاعرة]:

والمعتزلة يشترطون لصحة التكليف حقيقة القدرة، ويموهون أن التكليف بدونها تكليف ما ليس في الوسع، ثم هم القائلون به في التحقيق دون خصومهم.

والأشعرية والجبرية لا يشترطون لصحة التكليف لا استطاعة الأسباب والآلات ولا حقيقة الاستطاعة، فألحقت المعتزلة حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب لاشتراط^(٣) التكليف، وألحقت الجبرية استطاعة سلامة الأسباب بحقيقة الاستطاعة في ترك الاشتراط للتكليف، وأصحابنا اشتراطوا (لذلك سلامة الأسباب والآلات ولم

(١) لوحة ٢٤٦ ظ ز.

(٢) ز وعندنا.

(٣) لوحة ٣٥٣ ظ د.

يشتروطوا^(١) حقيقة القدرة، والصحيح ما ذهبنا إليه لما مر من الدلائل المعقولة، وقد ورد كتاب الله تعالى بتقرير ذلك، فإنه تعالى خاطب من ببخارى - عند وجود الزاد والراحلة وتوفر الأسباب والآلات - بأداء الحج وأوجب عليه ذلك، وإن كانت قدرة أداء أفعال الحج منعدمة ببخارى، وأوجب - عند عموم التغير وقصور من بالثغور من أهل الإسلام عن مقاومة من بإزائهم من الكفرة وعجزهم عن الذب عن البيضة وحماية الحوزة - على من بأطراف دار الإسلام من المسلمين الذين بهم غناء وكفاية، جهاد أولئك الأعداء^(٢) وزبهم عن حريم دار الإسلام، وإن كانت قدرة مجاهدة العدو بأقصى الروم والهند منعدمة. ولا شك أن الحج والجهاد يجبان أولاً، ثم لما لم يتمكن من أدائهما إلا بقطع المسافة وجب عليه ذلك. والخروج على ما هو الأصل أن الأمر بالفعل أمر به وبما لم يتوصل إلى أدائه إلا به، ولا وجه إلى القول بأنه يجب عليه الخروج وقطع المسافة ليحصل له قدرة الأداء ثم يجب الأداء حينئذ لأن إيجاب تحصيل شرائط الأداء ثابت لما هو من ضرورة الخروج عن الواجب، فأما إيجاب تحصيل أسباب الوجوب أو شرائطه فغير ثابت البتة لما في الأول لاتباع التابع المتبوع وفي الثاني اتباع المتبوع^(٣) التابع، وهو قلب المعقول - يدل عليه أن من وجد الزاد والراحلة ولم يخرج إلى الحج حتى مات يائماً إثم ترك الحج بإجماع الأمة لا إثم ترك الخروج وصاحب موسى^(٤) عليه السلام عاتبه عند ترك الصبر مع قوله: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾^(٥) لما أن أسباب الصبر وآلاته كانت ثابتة، وإنما المنع من حقيقة استطاعة الصبر، دل أن الخطاب يعتمد الاستطاعة الأولى لا الثانية.

(١) ز ما بين القوسين فقط.

(٢) لوحة ١٦٥ و ط.

(٣) لوحة ٢٤٧ و ز.

(٤) لوحة ٣٥٤ و د.

(٥) سورة الكهف - ١٨ - الآية ٧٢.

[أبو منصور ورده على الكعبي]:

وعبر الشيخ^(١) أبو منصور - رحمة الله - عن هذه المعاني بأوجز لفظ وأحسن عبارة فحكى إلزام الكعبي أن ما قلتم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح في العقل ثم أجاب فقال: إنما هو في العقل الذي لا يعرف الطاقة غير قوة الظاهر، وهي الصحة^(٢)، فأما غيره فليس كما تقول بل كلف الله تعالى ثمَّ صاحب موسى بما يعلم أنه لا يستطيع.

ثم يقال له: وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح في العقل، والذي ادعيته من القبح إنما هو في عقل من يحيل وجود الفعل ولا قوة وقت الفعل، فصار قوله عند التحصيل هو القبيح في العقل إن صدق فيما ادعى.

[اعتراض والرد عليه]:

قولهم: إن تعلق القدرة بالوجود محال، لأن القدرة يحتاج إليها ليفعل فإذا وجد الفعل استغنى عنها.

قلنا: قد مر أن القدرة تجري مجرى العلل، والعلة مع المعلول يوجدان كقيام السواد واتصاف المحل بأنه أسود، ولا يقال إنه لما صار أسود استغنى عن قيام السواد به، وإنما يحتاج إلى قيام السواد به ليصير أسود، بل قيل: يحصلان جميعاً معاً، لاستحالة حصول المعلول بعلة معدومة، وكذا العلم بالشيء مع صيرورته معلوماً، وكذا الحركة والموت والحياة.

[قدرة الاختراع سابقة وقدرة الكسب مقارنة]:

وكثير من أصحابنا يقولون: بأن قدرة الباري جل جلاله متعلقة بالاختراع ومن شرط الاختراع أن تؤثر قدرة المخترع في العدم والوجود جميعاً حال حدوث

(١) لوحة ١٣٢ ظ ب.

(٢) كما هو قول غيلان الدمشقي وثمامة بن أشرس وبشر بن المعتمر.

المقدور، وذلك يوجب سبق القدرة للمقدور ليصبح تأثيرها في العدم، والقدرة المحدثه غير صالحة (للاختراع بل^(١) هي صالحة)^(٢) لكون المخترع^(٣) كسبًا للقادر فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور، بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسبًا له، وعن هذا المعنى قيل: إن مسألة الاستطاعة قريبة لمسألة خلق الأفعال، فإن عندهم لما كانت قدرة العبد للاختراع لابد من أن تكون سابقة، وعندنا لما لم تكن للاختراع لم تكن سابقة بل كانت مقارنة^(٤) لما وجد بالاختراع، ولهذا المعنى جرى العرف من المتكلمين بإيراد هذه المسألة عقيب مسألة خلق (أفعال العباد)^(٥).

ثم نقول لهم: إن تعلق القدرة يستحيل بأي موجود؟ بموجود وقع عنه الفراغ؟ أم بموجود لم يقع عنه الفراغ بعد؟ فإن قال بالأول، فهو مسلم غير أن الأعراض ليست لها حالة الفراغ إذ هي الحالة الثانية في حالة الوجود، وهي لا تبقى فتتعدم في تلك الحالة، وإن قال بالثاني فهو غير مسلم أن القدرة لا تتعلق به ويوجدان معًا على ما مر، وهذا هو الجواب عن قولهم: أن القدرة لو كانت توجد مع الفعل لم يكن إضافة الفعل إلى القدرة أولى من إضافة القدرة إلى الفعل، فإن السواد باتصاف المحل بكونه أسود، وكذا الحركة مع المتحرك والموت مع الميت والحياة مع الحي وجميع الصفات مع اتصافها وخروج العصا من اليد مع الإلقاء، وطلوع الشمس مع وجود النهار كل ذلك يوجدان معًا ولا تخفى العلة والمعلول، ويعرف ببديهة العقل حصول أحدهما بالآخر، واستحالة إضافة العلة إلى الحكم، ولهذا قالت الفلاسفة: العلة متقدمة على المعلول لا تقدمًا زمنيًا بل تقدمًا من حيث الرتبة، وحقيقة الكلام ما

(١) لوحة ٢٤٧ ظ ز.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) لوحة ٣٥٤ ظ د.

(٤) لوحة ١٦٥ ظ ط.

(٥) ز خلق الأفعال.

مر أن حصول العلة في هذه الفصول لو تقدمت لانعدمت وقت حصول المعلول^(١)، وحصوله بعلة معدومة غير متصور فلا بد من حصولهما معاً، فكذا فيما نحن فيه.

وبهذا يبطل ما زعموا: أن الفعل لو لم يوجد حتى تحصل القدرة ولن تحصل هي حتى يوجد الفعل لا يتصور وجودهما كما ضرب من المثال، فإن الاتصاف بالسواد (مع وجود السواد)^(٢) يوجدان^(٣) معاً^(٤) ولا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ومع ذلك يوجدان، وإنما ذلك فيما يتعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلق المشروط بالشرط^(٥)، فيكون وجود هذا شرطاً لوجود ذلك ووجود ذلك شرطاً لوجود هذا، ووجود المشروط يكون بعد وجود الشرط فيصير شرط وجود كل واحد منهما تقدم صاحبه عليه وهذا محال. فأما فيما يوجدان معاً فعليه أكثر الأمور.

وأما قولهم: هل اتقى أحد معصية الله تعالى وهو قادر عليها؟

فنقول: إن عنيت بالقدرة قدرة الآلات والأسباب فنعم، وإن عنيت حقيقة قدرة الفعل كان السؤال محالاً، لأن تلك القدرة توجد مع الفعل فكأنك قلت: هل اتقى أحد معصية الله تعالى وهو فاعل لها وهذا محال.

ثم يقابل بمثل هذا التشنيع فيقال: هل أعطى الله تعالى ولياً قوة الطاعة بعين الطاعة؟ فإن قال: لا، تمكنت وحشة عظيمة، وإن قال: نعم، أقر بقولنا، فإن قالوا: لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول: لو قيل له لم لا فعلت كذا؟ فيقول: لأنني لم أقدر عليه، فمثله في الغائب. قلنا: هذا يكون عذراً فيما منع عنه القدرة لا فيما ضيعها بإيثاره بدله.

(١) لوحة ٣٥٥ و د.

(٢) د ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ١٣٣ و ب.

(٤) لوحة ٢٤٨ و ز.

(٥) د سقط.

على أنه لا يعاتب على انعدام المأمور به من قبله بل لفعله ضد المأمور به وقد فعل ذلك عن قدرة.

وفي المسألة شبهات كثيرة للخصوم ومن أحكم ما أوردناه لا يتعذر عليه الانفصال عما يورد عليه من تلك الشبهات - إن شاء الله^(١) تعالى^(٢).

(١) لوحة ١٦٦ و ط.

(٢) راجع للمعتزلة في موضوع الاستطاعة.

شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٩٠-٣٤١ ولأشاعرة اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٩٣-١١٤، ولطحاوية شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٣٦٠-٣٦٥ وانظر المسامرة لابن الهمام مع الهامش لقاسم الحنفي ص ١٠٤-١١٨، التمهيد للنسفي لوحة ١٦ ظ - ١٨ ظ.

والبداية من الكفاية في الهداية للصابوني ص ١٠٧-١١١.

والإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٥٢-٥٥.

ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ٥١-٥٢.

وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ٢٢٤-٢٤١.

الفصل الثالث

١ - الكلام^(١) في خلق أفعال العباد:

وإذ فرغنا من بيان الاستطاعة وإثباتها وأقسامها، ووقت ثبوت كل منها فنتجاوز إلى الكلام في أفعال العباد أنها مخلوقة لهم أم لله تعالى؟ فنقول - وبالله التوفيق:
[قول جهم وأتباعه بالجبر]:

اختلف الناس في أفعال الخلق جعلها بعضهم لله تعالى، ونفوا عنها تدبير الخلق وأزالوا عنها قدرتهم بل لم يثبتوا لهم قدرة، وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة، وأحالوا اتصاف العباد بالقدرة^(٢) وهو قول جهم^(٣) بن صفوان الترمذي، وإضافتها إلى العباد عند هؤلاء مجاز، فيكون قول القائل: ذهب زيد، ومشى عمرو بمنزلة قول القائل طال الغلام ومات زيد وأبيض شعر عمر وشاخ عبد الله^(٤).

[قول المعتزلة بالاختيار]:

وبعضهم جعلوها العباد وقطعوا^(٥) تدبير الله عنها بالكلية، وقالوا: يخرعها العباد فيخرجونها من عدم إلى الوجود ويحدثونها، ويقولون: إيجادها وإحداثها شاء الله تعالى ذلك أم لم يشأ، وإليه ذهب المعتزلة القدرية بأجمعهم، إلا أن أوائلهم كانوا يتخرجون عن إطلاق لفظة التخليق وتسمية العبد خالقاً^(٦)، وكانوا يطابقون جميع المسلمين في قولهم: لا خالق إلا الله، وإن كانوا يثبتون معنى الخلق كانوا يطلقون

(١) لوحة ٣٥٥ ظ د.

(٢) لوحة ٢٤٨ ظ ز.

(٣) راجع كلام جهم بن صفوان - الفرق بين الفرق ص ١٩٩.

(٤) راجع قول جهم في الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٩٩.

(٥) ز سقط.

(٦) وذلك لقربهم من الصحابة والتابعين.

لفظة الإيجاد والإحداث، ويسمون العبد موجدًا محدثًا إلى زمن أبي علي الجبائي، فلما رأى معنى الخلق ثابتًا أطلق لفظة الخالق^(١) وسمي العبد خالقًا، ولم يبال من مخالفة إجماع الأمة مع إقراره بكونه حجة موجبة للعلم قطعًا كالنص لما رأى من تحير سلفه وعجزهم عن التفرقة بين الإيجاد والتخليق، وكان الناس يتعجبون من جرأته على الله تعالى وركوبه حطة^(٢) مخالفة إجماع المسلمين ليتمكن من تحقيق ضلالاته إلى أن نشأ أبو عبد الله^(٣) البصري^(٤) المعروف بالجعد منهم وأتى بما لم يتجاسر عليه مشرك، فزعم أن الله^(٥) تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازًا وإنما الخالق على الحقيقة هو العبد - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(٦).

[سبب بطلان قول الجبرية والمعتزلة]:

وإنما تفرع هذان المذهبان الباطلان المتناقضان - أعني مذهب الجبرية ومذهب القدرية الحاصلين على طرفي الغلو والتقصير^(٧) - من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة، وهي أن دخول مقدر واحد تحت قدرة قادرين محال، لما وجدوا ذلك في الشاهد (محالاً، والشاهد أصل الغائب، فبعد ذلك نظرت المعتزلة إلى الدلائل الموجبة كون العباد فاعلين قادرين^(٨) فتمسكوا بها، وجعلوا^(٩) أفعال^(١٠) العباد

(١) ز الخلق.

(٢) يعني الأمر العظيم.

(٣) لوحة ٣٥٦ و د.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) لوحة ١٣٣ ط ب.

(٦) راجع هذا الكلام للمعتزلة في - التبصير في الدين للأسفراييني ص ٣٨ والإرشاد للجويني ص ١٨٧-١٨٨.

(٧) حيث غالى المجبرة بقولهم أن لا فعل للعبد أصلاً وأنه مجبور ولم يفرقوا بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري. وقصرت المعتزلة بل غالت حينما ادعت أن الإنسان خالق لفعل نفسه وهذا الكلام لا يمتنع قدرة الله تعالى عن التأثير في العبد.

(٨) ز سقط.

(٩) لوحة ٢٤٩ و ز.

(١٠) ط ما بين القوسين بالهامش.

الداخلية تحت قدرتهم مخلوقة لهم خارجة عن قدرة الله تعالى (وعموا عن الدلائل التي توجب إحالة خروج مقدور عن قدرة الله تعالى) ^(١).

ونظرت الجبرية إلى (الدلائل الموجبة دخول) ^(٢) هذه الأفعال تحت قدرة الله تعالى المثبتة إحالة ثبوت قدرة التخليق لغير الباري جل وعلا، فتمسكوا بتلك الدلائل وجعلوا الأفعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن أن تكون مقدوره لغيره لاستحالة تعلق قدرة غير الله تعالى بما ^(٣) تعلق به قدرة الله تعالى.

ثم لما لم يتصور عندهم مقدور لا تعلق له بقدرة الله تعالى لا يتصور أن يتعلق مقدور ما بمقدور غير الله تعالى، ولو كانت لغير الله تعالى قدرة ^(٤) لكانت قدرة لا يتصور تعلقها (بمقدور ما البتة، ومن المحال وجود قدرة لا يتصور تعلقها بمقدور) ^(٥) إذ لم يكن حينئذ بينهما وبين العجز فرق، أبوا على هذه القضية أن تكون لغير الله تعالى قدرة، وجعلوا أفعال الحيوانات كلها اضطرارية، وعموا ^(٦) عن الدلائل الموجبة أن يكون للعباد فعل وأن لهم القدرة على أفعالهم.

[مذهب أهل السنة والجماعة]:

ومنهم من حقق الأفعال للخلق وقال: إنهم بها صاروا عصاة مطيعين، وجعلوها مخلوقة لله تعالى، ونفوا إحالة تعلق قدرتين بمقدور واحد، ونفوا الضرورة عن أفعالهم، وبدخلوها تحت قدرة الباري جل وعلا، فيستفاد بالأول ثبوت العدل ونفي الظلم تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ^(٧) وإثبات الفضل

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ط، ز التي توجب إحالة دخول.

(٣) لوحة ١٦٦ ط.

(٤) ط سقط.

(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ٣٥٦ ط.

(٧) سورة فصلت - ٤١ - الآية ٤٦.

تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾^(١). ويستفاد بالثاني معرفة بأن الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه محمود به كما قال تعالى ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(٢). هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة.

[مذهب الأشاعرة قريب من الماتريدية]:

ثم الأشعرية إن وافقونا في حقيقة المذهب فقد زعمت أن ما هو مقدور العبد يسمى كسباً ولا يسمى فعلاً له كما لا يسمى خلقاً، وهذا منه امتناع عن إطلاق ما أطلقه الله بقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾^(٣) وغير ذلك من الآيات، وأطلق جميع أهل اللسان قولهم: فعل فلان كذا، وفلان كريم الفاعل، وأطلق هو وجميع المتكلمين، فإن الناس بأجمعهم يسمون هذا الباب باب خلق أفعال العباد كذا ذكر الأشعري في كتبه^(٤) وكذا جميع أصحابه، والامتناع عن إطلاق ما أطلق هو بنفسه تناقض، وقع

(١) سورة النور - ٢٤ - الآية ١٠.

(٢) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٦٢.

(٣) سورة الحج - ٢٢ - الآية ٧٧.

(٤) لوحة ٢٤٩ ظ ز - ولم أجد فيما وقع تحت يدي من مؤلفات الأشعري ذكره خلق أفعال العباد إنما وجدت في الإبانة ص ٥٢ قوله: الكلام في تقدير أعمال العباد، وشاركه الجويني في كتابه الإرشاد ص ١٨٧ حيث قال: القول في خلق الأعمال. أما الباقلاني في التمهيد فتارة يقول: الكلام في خلق الأفعال، وتارة يقول: خلق أعمال العبد كما هو مذكور في ص ٣٠٣.

ويحصر شارح المطالع كلام الأشاعرة فيما يلي:

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقه له تعالى ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى. وقال الباقلاني إن ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى، وكون الفعل طاعة كالصلاة، ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد.

ويقول الجويني وأبو الحسين البصري والحكماء: إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد، فإنه تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

ويقول أبو اسحاق الأسفرائيني: المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدره العبد. راجع شرح مطالع الأنظار لشمس الدين الأصفهاني على الطوالع للبيضاوي ص ١٩٠ المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ.

تبع الأشعري في هذا الرأي أبا عيسى محمد بن عيسى الملقب ببرغوث^(١) وهو في الحقيقة اختلاف في العبارة دون حقيقة المذهب.

[بيان بطلان قول الجبرية]:

ومذهب الجبرية باطل بدلالة السمع والعقل والضرورة التي تصير دافع ذلك مكابراً. فأما السمع فمن نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٢) ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾^(٣)، وفي الجزاء: ﴿كَذَلِكَ يُرِيدُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^(٥) وقوله: ﴿جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٦) وغير^(٧) ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال وفعلهم اسم الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في^(٨) الإضافة إلى الله تعالى نفي ذلك بل هي لله تعالى بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها على أن الله تعالى أمر ونهى ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور أو المنهى، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٩) ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة لجاز الأمر بشيء يكون لأمس أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا^(١٠) معنى لذلك في أمر الخلق، ثم في العقل قبيح أن يضاف إلى الله تعالى الطاعة والمعصية، وارتكاب

(١) كان على مذهب النجار وخالفه في تسمية المكتسب فاعلاً وخالفه في المتولدات، فزعم أنها فعل الله تعالى بإيجاب الطبع على معنى أن الله تعالى طبع الحيوان طبعاً بالماً إذا ضرب وإليه تنسب البرغوثية.

راجع الفرق بين الفرق للبغادي ص ١٩٧. والممل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٨.

(٢) سورة فصلت - ٤١ - الآية ٤٠.

(٣) سورة الحج - ٢٢ - الآية ٧٧.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٦٧.

(٥) سورة الزلزلة - ٩٩ - الآية ٨.

(٦) سورة الواقعة - ٥٦ - الآية ٢٤.

(٧) لوحة ٣٥٧ ود.

(٨) لوحة ١٣٤ وب.

(٩) سورة النحل - ١٦ - الآية ٩٠.

(١٠) لوحة ١٦٧ وط.

الفواحش والمناكير، وأنه المأمور المنهي المثاب المعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له ولا قوة إلا بالله، وأيضاً أن الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه، فإذا، كان الأمران فعله فإذا هو المجزي بما ذكر، وإذا كان الثواب والعقاب حقيقة فالإتتمار والانتفاء كذلك، ولا قوة إلا بالله تعالى، وكذلك في العقل محال أن يأمر أحد نفسه أو يطيعه أو يعصيه، ومحال تسمية الله تعالى عبداً ذليلاً مطيعاً عاصياً سفيهاً جائراً، وقد سمى الله تعالى بهذا كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق ولا غيره ثم، وذلك مدفوع في السمع والعقل جميعاً، ولا قوة إلا بالله. وأيضاً أن كل حد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب فلو^(١) جاز صرف مثله عما^(٢) هو طريق العلم به الحس أو إبطاله فحق العلم بجميع العالم مثله، وذلك قول مهجور، ومثله قول أهل الجبر، وهذا قول تغني الحكاية عن الإطناب فيه لانقراض الجبرية عن آخرهم وارتفاع مقالاتهم، ولما ليس لهذا القول معنى تكلم عليه صاحبه إذ هو ينفي عن نفسه حقيقة كل قول وفعل، وإذا انتفى بطل القول، وبه يناظر ويحاج، فزال الذي يكون به الحجاج واضمحل.

[شبه المعتزلة في أن أفعال العباد لهم]:

وأما الكلام بيننا وبين المعتزلة فنبدأ ببيان ما لهم من الشبه فنقول: إنهم يحتجون من كتاب الله تعالى بكقوله تعالى: ﴿مَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(١) في الآية دلالة كون غيره خالقاً لأن إطلاق ذلك يوجب أن له تعالى مزية على كل خالق كما يقال: فلان أحقق الكتاب وأجودهم خطأ. ألا ترى أن القول بأنه تعالى أكبر الآلهة محال لاستحالة ثبوت الإلهية لغيره، وهاهنا لما أطلق هذا دل أن غيره خالق.

(١) لوحة ٢٥٠ و ز.

(٢) لوحة ٣٥٧ ظ د.

(٣) سورة المؤمنون - ٢٣ - الآية ١٤.

ويتعلقون أيضاً بالأمر والنهي والوعد والوعيد الثابتة من الله تعالى للناس في أفعال مختلفة، ولو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق أفعالهم وإيجادها لصار أمراً نفسه ناهياً إياه واعدّاً إياه موعداً إياه لأنه هو الذي تولى إيجادها، فكان هو المؤمن والكافر والمطيع والعاص، وذا محال من تقوه به يحكم بانسلاخه عن الدين.

وكذا الذم والمدح على ما يذم ويمدح عليه من الأفعال يكونان راجعين إليه لأن الموجد بذلك أولى ممن ليس بموجد.

وكذا التعذيب والإثابة يحصلان على فعل نفسه وهما مقابلان بالفعل، فينبغي أن يكون الله تعالى هو المعاقب المثاب لا العبد، والقول به كفر.

وقرروا^(١) هذا الكلام وأبرزوه على طريقة الاستقراء واشتغلوا بالتقسيم وقالوا: فعل العبد لا يخلو إما أن يكون كله من الله تعالى تولى إيجاده بلا صنع (من العبد)^(٢) وإما أن يكون العبد أوجده أيضاً مع الله تعالى، فوجد بإيجاد الله تعالى وإيجاد العبد، وقد شارك العبد الله تعالى في إيجاده، وإما أن كان العبد هو الذي تولى الإيجاد على سبيل^(٣) الانفراد والاستقلال والاستبداد.

والقسم^(٤) الأول فاسد لعود المدح والذم على هذه الأفعال إلى العبد دون الله (ولو كان الله تعالى هو الموجد له لرجع إليه الذم والمدح، والقسم الثاني أيضاً باطل لعود كل الذم على ذلك إلى العبد دون الله تعالى)^(٥)، ولو كان الأمر على ذلك لم يكن العبد بأولى به من الله تعالى. فتعين القسم الثالث. ونظم الناشئ^(٦) هذا المعنى فقال:

(١) لوحة ٣٥٨ و د.

(٢) ب ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٣) لوحة ٢٥٠ ط ز.

(٤) لوحة ١٣٤ ظ ب.

(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١٦٧ ظ ط - سبق التعريف به.

لا^(١) تعدو أفعالنا التي نذم بها
إما تفرد مولانا بصنعتة
أو كان يشركنا فاللوم يلحقه
أو لم يكن للإله في خليقته
إحدى ثلاث خلال حين نحصيلها
فيسقط اللوم عنا حين نأتيها
إن كان يلحقنا من لائم فيها
صنع فما الذنب إلا ذنب جانيها

قالوا: وكذا دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد، ولا يختلف الشاهد والغائب في الجائز والممتنع كما في الجمع بين السواد والبياض، فصار مدعي إمكان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الغائب كونه ممتنعاً في الشاهد كمدعي إمكان الجمع بين السواد والبياض والحركة والسكون في الغائب، مع كون ذلك مستحيلًا في الشاهد، وهذا خروج عن^(٢) قضية المعقول، وإبطال الدلائل، ونقض البدهة^(٣).

وكذا القول به يؤدي إلى جعل العباد شركاء الله تعالى في تحصيل الأفعال، لأنها تحصل بقدرته تعالى وبقدرتهم، والقول بإثبات الشريك لله تعالى في تخليق العالم كفر صراح، وخروج عن التوحيد إلى القول بالتنئية، وكذا القول به يؤدي إلى أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم أو يؤدي إلى تعجيز الله تعالى، وكلا الأمرين يبين الإحالة ظاهر الفساد، وما أدى إلى ما هو المحال كان محالاً ممتنعاً في نفسه.

(١) زلما.

(٢) لوحة ٣٥٨ ظد.

(٣) يقول القاضي عبد الجبار الرازي في كتابه المغني ج ٨ ص ١٠٩-١١٠ في استحالة مقدور لقادرين: ومما تجب معرفته أن كل قادر يجب كون الشيء مقدوراً له عند العدم، يجب كونه مفعولاً له عند الوجود، فلا يصح لو كان المقدور الواحد مقدوراً لقادرين أن يحصل عند الوجود فعلاً لأحدهما دون الآخر، لأنه لا يخلو القول فيه لو لم يكن فعلاً لهما جميعاً من وجهين: إما أن يقال أنه يجوز وقوعه منهما جميعاً لو أحدثاه على وجه واحد، أو أن يقال أنه يحدث منهما على وجهين. ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني لأنه يستحيل حدوث الشيء من وجهين فلو صح حدوثه منهما على وجهين لوجب صحة كونه موجوداً معدوماً. ونقول: وقد قان شيخنا أبو علي الجبائي: لو صح كونه مقدوراً من قادرين لوجب كونه مفعولاً متروكاً.

وبيان هذا: أن الله تعالى إذا أراد إيجاد فعل العبد لا يخلو الأمر إما أن كان للعبد قدرة الامتناع أو لم يكن، فإن لم يكن فهو الاضطرار المحض والجبر الصريح إذ الفعل الضروري ما يتولى الله تعالى تخليقه، وليس للعبد قدرة دفعه عن نفسه والامتناع عنه كالألوان والهيئات وحركات العروق النابضة وأشباه ذلك، والقول به فاسد (يعرف فسادُه) ^(١) بالضرورة والعقل ^(٢) على ما مر في إبطال كلام الجبرية، وإن كان للعبد تدرية الامتناع فلا يحصل هذا الفعل، فلا يثبت ما هو مقدور الله تعالى إذا اختار العبد الامتناع عنه، فيؤدي إلى تعجيز الله - جل الله عن ذلك - وذلك باطل، وكذا لو أراد العبد تحصيله إن لم تكن لله تعالى قدرة الامتناع عنه فهو مضطر فيما يفعل؛ لأن فعل ما لا قدرة للفاعل على الامتناع عنه وتحصيل ضده فعل ضروري والقول به كفر، وإن كان لله تعالى قدرة الامتناع وكان العبد مضطراً إذ ليس له قدرة استجلابه عند قصده إلى ذلك إذا امتنع الله تعالى، ولا قدرة دفعه إذا أوجده الله تعالى ^(٣). وهذا هو حد الفعل الاضطراري، ولأن من أفعال العباد ما هو قبيح وسفه وإيجاد القبيح قبيح وإيجاد السفه سفه، وموجد ذلك سفيه لأن الإيجاد فوق المباشرة والاكتساب عندكم، ثم مباشرة القبيح قبيحة ومباشرة السفه سفه فالإيجاد أولى أن يكون كذلك، وكذا الموجد أولى أن يكون سفيهاً من المباشرة، وكذا يلزمون الظلم والجور على هذا الوجه ^(٤).

على أن ادعاء معنى وراء الوجود تصير به الذات فاعلاً ادعاء أمر غير ^(٥) معقول، فكان مدعي ذلك خارجاً عن قضية العقول. وهذه هي الشبه المعروفة لهم اقتصرنا عليه وأعرضنا عما سواها مخافة التطويل ^(٦).

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٥١ و ز.

(٣) لوحة ٣٥٩ و د.

(٤) لوحة ١٣٥ و ب.

(٥) لوحة ١٦٨ و ط.

(٦) ومن شبههم أيضاً أن العبد إذا لم يكن مختاراً أي متمكناً من الفعل والترك لقبح تكليفه لأن أفعاله مع عدم الاختيار تكون جبراً.

حجة أهل الحق وردهم على المعتزلة:]

والحجة لأهل الحق قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) وأفعال العباد أشياء فيكون الله تعالى خالقها لعموم^(٢) الآية، والخصوم يعترضون على ذلك فيقولون: أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية، فإنها خرجت مخرج التمدح ويدخل أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم، وهذا لأن من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله تعالى، ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه، وبسط اليد واللسان في رسله وأنبيائه، ومقابله سفرائه إلى خلقه وأمنائه على وحيه ومبليغي^(٣) أمره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة، والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفه في الشاهد الذي هو دليل يبتنى عليه أمور الغائب، فكيف الموجد لذلك والمخرج له من

راجع شرح مطالع الأنظار على الطوالع ص ١٩٠ ومنها أن أفعالنا خلق لنا لأنها واقعة بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها إذا شئنا. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٠٧. ومنها أن العبد مطالب من ربه بالطاعة ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه. راجع الإرشاد للجويني ص ٢٠٣.

ومنها ما أخذوه من النقل مثل قوله تعالى: ﴿وَنَخْلُقُكَ إِنَّا كُنَّا﴾ ويرد عليهم بأن المقصود وتختلقون كذباً أي تتخرون وتكذبون. ومنها قوله تعالى: ﴿نَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَفَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ ويرد بأن الخلق هنا بمعنى التقدير أي تقدر في قلبك. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٠٩-٣١٠.

(١) سورة الرعد - ١٣ - الآية ١٦.

(٢) فإن قالوا: هذا الذي تمسكتم به عموم وللعلماء في الصيغ العامة مذهباً أحدهما جحد اقتضاء الألفاظ للعموم والثاني القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات فلا يسوغ التمسك به في القطعيات.

قلنا: لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا افتراءها بإرادة التمدح وبيننا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن.

فإن قالوا هي متروكة الظاهر فإن الظاهر يقتضي كون الرب خالق كل شيء واسم الشيء يطلق على القديم والمحدث.

قلنا: المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب ولا تندري قواطع النصوص بالزوغان والحيل. راجع الشامل للجويني ص ١٩٨-١٩٩.

(٣) لوحة ٢٥١ ظ ز.

العدم إلى الوجود، فعلم بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية إن خرجت مخرج العموم إلا الخصوص.

يحققه: أن ذات الله تعالى شيء بلا خلاف بيننا^(١) وبينكم، وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته عند كثير منكم أشياء، ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلاً تحت هذه الآية لما في دخول ذلك فيها زوال ما سبقت له الآية من إثبات ما كان دخوله تحت الخطاب يوجب إبطال الفرض الذي سيق له الخطاب ويثبت ضد ذلك يمتنع دخوله تحته، وإن كان بحيث يتناوله اللفظ من حيث اللغة، وإن لم يخص شيء سواه مما يتناوله لفظ الخطاب فكيف وقد خص منه غيره مما هو مساوٍ لذلك الغير في المعنى الموجب خروجه عن قضية الكلام، ولا شك أن إخراج (بعض ما يتناوله اللفظ عن وضعه لمعنى يوجب إخراجه موجب إخراج)^(٢) جميع ما يوجد فيه ذلك المعنى لاقتضاء القول التسوية في الحكم عند ثبوت المساواة في المعنى الموجب لذلك، على أن العام الذي خص منشئ يتوقف فيه عند كثير من أهل الأصول لصيرورته مجملاً، ولا يصح التعلق به لإثبات حكم جار مجرى الفروع يمكن إثباته بما لا وجه إلى إثباتها إلا الدليل القاطع الموجب للعلم الثابت بطريق التيقن، وعند أكثر أهل الأصول وإن لم ينقلب مجملاً إلا أنه يجب الحكم فيما وراء المخصوص من أفراد العموم وآحاده بطريق التيقن، بل يوجب ذلك بطريق غالب الرأي بلا خلاف بيننا وبينكم، على أن هذا عندكم حكم العام وإن لم يخص منه شيء، والتعلق بمثل هذا الدليل في الأبواب الاعتقادية جهل^(٣) بمواضع الحجاج ومواقع الأدلة ومراتبها في أنفسها ودرجات المحال التي يتعلق بها فيها، ويتبين بهذا أن لا متعلق بالآية في محل النزاع وموضع الخلاف.

(١) لوحة ٣٥٩ ظ د.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٢٥٢ و ز.

وبجواب^(١) عن هذه الشبهات أن يقال: لا ريب أن الآية خرجت مخرج التمدح ولا شك أن معنى التمدح يحصل بما يختص هو تعالى به ولا يشاركه فيه غيره، ولو خص منه الممتاز في لزال^(٢) هذا المعنى لأن الآية تصير في التقدير: خالق كل شيء هو فعله أو خالق كل شيء ليس بفعل غيره، وعندكم يساويه في هذا المعنى كل ما له الأفعال الاختيارية من البق والبعوض والكلب والخنزير، فإن كل شيء من هذه الأشياء عندكم خالق كل شيء هو فعل ما وليس هو يفعل غيره ولا تمدح^(٣) لله تعالى بما يساويه فيه كل ما دب ودرج وإن هان وضعف في نفسه، وهذا جهل مفرط بالحقائق، فإن إبقاء ما سبقت له الآية، بإثبات أمر يوجب ثبوته إبطال ما سبقت له الآية والقصد إلى إبقاء الشيء إثبات ما يوجب إبطاله جهل لا يوازيه جهل ولا يخفى فساده على من له أدنى لب.

قولهم: إن إيجاد شتم نفسه والافتراء عليه سفه استدلالاً بالمتعرض لذلك في الشاهد كلام فاسد، فإنه يتعين بعض فصول ما اختلفنا فيه، وللمتعلق بالآية أن يقول: أنا أستدل بها على كون ما هو مستحسن^(٤) في نفسه وصواب وحكمة في ذاته من أفعال المكلفين، وكون ما ليس يوصف بالقبح والسفه من أفعالهم وجميع أفعال الحيوانات التي لا تكليف عليها ولا أمر ولا نهى مخلوقاً له تعالى بقضية عموم الآية ليثبت التمدح له بما لا يتصور ذلك في غيره، وهو كونه خالقاً لفعل غيره فيحصل ما هو الغرض من الآية، فحينئذ لا يتوجه هذا الاعتراض عليه بوجه من الوجوه.

ثم يقال لهم: إن ساعدناكم وقبلنا منكم هذا التعيين فلم قلتم: إن إيجاد ما قلتم سفه وقبيح؟ فإن استدللتم بالمعتراض لذلك في الشاهد قيل^(٥) لهم: فبأي وصف

(١) لوحة ٣٦٠ ود.

(٢) لوحة ١٦٨ ظ ط.

(٣) لوحة ١٣٥ ظ ب.

(٤) ط، ز مستحق.

(٥) لوحة ٣٦٠ ظ د.

تجمعون بين الشاهد والغائب؟ وبأي معنى قبح هذا أمن المعارض لننظر فيه أن ذلك المعنى هل وجد في حق الموجد ليحكم بالتسوية بينهما أو لم يوجد ليمتنع^(١) عن التسوية بينهما؟ وهل هذا منكم إلا التحكم والتشهي ومجرد التشبيه للموجد بالمعارض، وأنى لكم هذا؟ ومن أين تزعمون أن ما قبح في الشاهد يقبح في الغائب؟ أليس أن الله تعالى يرى الزانيين ويعلم بحالهما ويقدر على منعهما ثم لا يمنع عن ذلك جبراً بل يخلق القدرة على الفعل والشدة في الآلة، ولولا القدرة والشدة لما تصور منهما هذا الفعل؟ في الشاهد من يعلم بزنا عبده بأمره ويقف على ذلك ويمتنع عن منعهما عن ذلك مع القدرة عليه يعد سفيهاً، وإن لم يتول إعطاء القدرة على ذلك وتهينة أسبابه، أفترعمون أن الله تعالى سفيه كما أن العبد سفيه؟ أو تزعمون أن العبد ليس بسفيه كما أن الله تعالى ليس بسفيه؟ فبأي الجوابين أجابوا انسلخوا عن الدين، وإن زعموا يوصف بسبب ذلك الصنع بالسفه، والله تعالى لا يوصف به بل هو الحكيم الذي لا يجوز عليه السفه^(٢) قيل لهم: بطلت تسويتكم إذ بين الشاهد والغائب وظهرت جهالتكم.

[المعنى الموجب للتفرقة بين الشاهد والغائب]:

ثم تكشف عن المعنى الموجب للتفرقة بين الشاهد والغائب ليظهر للمستترشد غباوة الخصوم وجهلهم بالحقائق، وتمسكهم بالظواهر التي لا طائل تحتها ولا محصول وراءها فنقول:

إن المعارض في الشاهد للافتراء عليه الحامل غيره على شتمه لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه من^(٣) الرذيلة، وإنه يظهر لدى السامعين كذب الشاتم له المفتري عليه ويلحق به عار كذبه وبهتته، وعسى

(١) لوحة ٢٥٢ ط.ز.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ١٦٩ و ط.

السامعون^(١) أو أكثرهم أن يصدقوا المفتري فيما افترى فتحط رتبة المشتوم في أعينهم (وتتخفف درجته لديهم)^(٢) ويلتحق به عار ربما لا يغسله عنه مرور الأيام وتطول مدد الزمان بل تبقى وصمة ذلك على الأعقاب على مر الدهور والأحقاب، فكان المعترض لذلك متعرضاً لما يكسبه على الدهر ويجلب إليه وإلى ذريته شين^(٣) الأبد، ولا شك أن من هذا^(٤) غب فعله وعاقبة صنيعه بلغ في السفه غاية لا يدانيه سفه فيها وإن بالغ في سفهه وتمادى في طغيانه.

فأما الله تعالى فقد أقام على براءته وتنزيه ذاته عما ينسب إليه المفترون ويصفه به المبطلون أوضح الدلائل وأقواها، ونصب لذلك أرفع الحجج وأعلاها وجعل^(٥) العقول بفطرها متسارعة إلى تسفيه من لم يعد المعتقد لذلك^(٦) غاية في السفه والغباوة والمتفوه به نهاية في الجهل والحماقة، فكان الله تعالى بإيجاد ذلك عند اختيار الشقي فعله موجداً أما يوجب إلحاق عار الكذب وشين السفه بما علم منه العدول عن طاعته والإيثار على ذلك لمشاقته وعداوته، فمن جعل الموجد لما يوجب إلحاق النقائص والردائل يعدوه سفيهاً اعتباراً بمن يتعرض لإلحاق العار بنفسه فهو الجاهل بالدلائل غير عارف بالحقائق مع أن الله تعالى في إيجاد الكفر حكمة بالغة نبينها على الاستقصاء إذا انتهينا إلى بيان دفع القبح عن إيجاد القبيح - إن شاء الله تعالى.

وما زعموا أن الآية خص منها ذات الله تعالى وصفاته فهو أيضاً جهل متفاحش، فإن خروج ما يوجب ظاهر اللفظ تقتضيه اللغة دخوله فيه هو التخصيص

(١) لوحة ٣٦١ و د.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) الشين خلاف الزين - راجع المصباح المنير.

(٤) أي عاقبه فعله فالغيب العاقبة - المصباح المنير.

(٥) لوحة ٢٥٣ و ز.

(٦) لوحة ١٣٦ و ب.

دون خروج ما لا يقتضي ظاهر اللفظ دخوله فيه، والله تعالى وإن كان شيئاً ولكن عند ذكر^(١) الأشياء لا يفهم دخوله فيه كما لا يفهم دخوله تحت لفظة الوكلاء والعلماء وغير ذلك، فلم يكن خروج ذاته عن الآية موجباً تخصيص الآية فبطل ادعاء خصوص في الآية ليخص المتنازع فيه منها، ثم نكشف عن حقيقة هذا الكلام ليظهر غباوة القوم، وجهلهم بمواقع الخطاب مع دعاويهم العريضة فنقول:

إن اللفظ المستولى على المسميات ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما ينتظم جمعاً كانت أفراده متفقة الحدود كقولنا: الرجال، فإن كل شخص يوافق غيره من الأشخاص الداخلة تحت هذا اللفظ في حد الرجولية وحد الرجل، وهذا هو العام المقتضي دخوله كل فرد من أفراده تحته تقتضيه اللغة، وخروج البعض منها عن حكم اللفظ يوجب خصوصاً في الخطاب وسلباً لعمومه.

والآخر: ما يتناول جمعاً كانت أفراده مختلفة الحدود كلفظة العين، فإنها وإن كانت تقع على الآلة الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس وغير ذلك، فإنه لا شك أن حدودها مختلفة وأنواعها متغايرة، وما كان هذا سبيله لا يقتضي الخطاب الوارد بمثل هذه اللفظة الاشتغال على كل ما يصح دخوله تحت هذه اللفظة بل^(٢) المراد هو الواحد منها غير عين، ويتوقف تعيينه على وجود الدليل، ويسمى هذا النوع^(٣) مشتركاً، ولا عموم له بإجماع أهل الأصول، وعند تعيين البعض مراداً يخرج ما وراءه عن حكم الخطاب ولا يعد ذلك تخصيصاً، وحاصل الفرق^(٤) أن المشترك تثبت المساواة بين الجمع في جواز دخول كل من ذلك تحت اللفظ عند انتفاء دخول

(١) لوحة ٣٦١ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٥٣ ظ ز.

(٣) لوحة ١٦٩ ظ ط.

(٤) ز سقط.

أغياره مما^(١) لا يجوز تناول اللفظ إياه لولا دخول غيره فيه، وفي العموم^(٢) يجوز دخول كل فرد في اللفظ وإن دخل أغياره من أشخاص نوعه فيه، وبعد الوقوف على هذه الجملة نقول: لفظة الشيء وإن كانت عبارة عن الموجود عندنا، والله تعالى بصفاته موجود والعالم حديث فيكون جائز الوجود، واختلاف ما بين واجب الوجود وجائز الوجود فوق اختلاف ما بين عين الشمس وبينوع الماء والآلة الباصرة بجواز الشبه والمساواة بين هذه الأشياء بكثير من المعاني، واستحالة الشبه بين القديم والمحدث بمعنى من المعاني، فكانت لفظة الشيء إذا أريد بها القديم لا يجوز دخول المحدث تحته، وإذا أريد بها المحدث يمتنع دخول القديم تحته^(٣) كما في الأسماء المشتركة، وعن هذا قلنا: إن الشيء ليس باسم جنس، والله تعالى وإن أطلقت عليه لفظة الشيء ليس من جنس العالم ولو كانت لفظة الشيء عامة في القديم والحديث لكانت اسم جنس لما تحتها وكان القديم نوعاً منه والمحدث نوعاً آخر، فيختلفان نوعاً ويستويان جنساً، والقول بإثبات المجانسة بين القديم والمحدث كفر فتبين بما ذكرنا وظهر أن الأمر على ما قررنا، ولذا لم يكن الله تعالى مراداً بلفظة العلماء والوكلاء ولم يكن خروجه منها سالباً عموم اللفظ فكذا فيما نحن فيه فدل أن ادعاء الخصوص في هذه الآية صدر عن الجهل بهذه الحقائق على أن الخصوص هو إخراج ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه وهو لا يوجب دخول المخاطب فيه.

ألا ترى أن من قال: دخلت الدار وضربت جميع من فيها وأخرجتهم منها لا يوجب^(٤) ذلك دخوله فيه وخروجه منه لا يعد خصوصاً فكذا هذا، على أنا وإن

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٣٦٢ ود.

(٣) لوحة ١٣٦ ظ ب.

(٤) لوحة ٣٦٢ ظ د.

ساعدهم في كون الآية مخصوصة^(١)، ولكن خصوص^(٢) الباري سبحانه وتعالى لا يوجب خصوص أفعال الخلق بل يوجب امتناع خروجه، ومن ظن وجوب حصول شيء بالدليل الموجب امتناع حصوله فهو مغفل جاهل بالوجوب والامتناع، وإنما قلنا: إن خروج ذات الباري جلا وعلا عن قضية الآية لا يوجب خروج المتنازع فيه لأن دخول ذات الباري تحت قضية الآية لا يوجب زوال ما هو الغرض بالآية، وهو التمدح إذ لا تمدح يحصل بدخول ذاته تحت قدرة التخليق بل يزول به التمدح فخرج عن الآية لئلا يزول ما هو الغرض من الآية، وليس في دخول المتنازع فيه تحت الآية ما يوجب زوال ما الغرض على ما قررنا، فالقول بوجوب الخروج عن الآية لما لم يقدح دليل خروجه عنها استدلالاً بخروج ما قام دليل خروجه عنها تحكم ظاهر، وأما دعوانا قيام دليل امتناع خروج المتنازع فيه عن الآية فلما سبق من القول أن الآية وردت على طريق التمدح^(٣) وخروج المتنازع فيه عنها يوجب زوال معنى التمدح لما مر أنه يصير كأنه قال خالق كل شيء ليس يفعل غيره ويساويه في هذه الرتبة كل ما دب ودرج وذا فاسد، فإذا تبين أن عين المعنى الذي يوجب خروج ذات الباري وصفاته عن الآية وهو خروج الآية مخرج التمدح يوجب استحالة خروج المتنازع فيه عنها، فمن أوجب خروج المتنازع فهي عن الآية بخروج ذات الباري وصفاته عنها فهو موجب حصول الشيء بالدليل الموجب امتناع حصوله وهو جهل مفرط.

وبهذا يجاب (من زعم)^(٤) منهم أن^(٥) خروج ذات الباري تعالى عن مقتضى الآية كان لما في دخوله تحتها من الاستحالة ودخول أفعال العباد مستحيل، فيقال:

(١) لوحة ٢٥٤ و ز.

(٢) ز خص.

(٣) لوحة ١٧٠ و ط.

(٤) ب ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٥) لوحة ٣٦٣ و د.

ورود الآية يدل أن دخول أفعال الخلق ليس بمستحيل لأن جعل ذلك مستحيلاً يوجب التسوية بينه وبين ما دب ودرج وذا يزيل معنى التمدح الذي سيقف له الآية، على أنا نسألهم عن دليل الاستحالة فإن قالوا: دليل (استحالة ذلك) ^(١) كون البارئ حكيماً ^(٢) فلا يليق به تخليق شتم نفسه، فقد أجبنا عنه، وإن جعلوا دليل الاستحالة دخول مقدور تحت قدرة قادرين فنقول: مورد الآية يقتضي نفي الاستحالة لما في ثبوت استحالة زوال معنى التمدح، على أنا نبين أن ذلك ليس بمستحيل إذا شرعنا في المعقول - إن شاء الله تعالى - على أن إقامة دليل الاستحالة عليهم لا علينا، وإن جعلوا دليل ^(٣) الاستحالة قبح هذه الأفعال بقيت الآية حجة في ما ليس بقبيح من أفعال الخلق على أن إيجاد ^(٤) القبيح ليس بقبيح في المعقول، إذ تحصيل الشيء على ما ينبغي أن يكون عليه من حسن وقبح حكمة، كما أن العلم به على ما هو عليه علم وليس بجهل، ونبين حقيقة هذا الكلام إذا انتهينا إلى المعقول في المسألة - إن شاء الله.

وليس يستقيم قولهم إن قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ ورد في الأجسام دون الأعراض، لأن المنازعة في تخليق الأفعال ما كانت ثابتة في زمن النبي عليه السلام بل حدثت بعد ذلك، وإنما الخلاف في ذلك الزمان كان بين الموحدين وبين الثنوية والمجوس والزنادقة في تخليق الأجسام الضارة، فوردت الآية لبيان ذلك لأنا نقول: الخلاف في خلق الأفعال كان ^(٥) في ذلك الزمان وقبل ذلك الزمان، فإن طائفة من اليهود يقال لهم: العنانية كانوا على ما ذهبت إليه المعتزلة، وأكثر النصارى كانت تقول بالجبر، فإذا هذه دعوة كاذبة، على أنا نقول: هب أن الخلاف في هذه

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٥٤ ط ز.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٣٧ و ب.

(٥) لوحة ٣٦٣ ط د.

المسألة لم يكن في ذلك الزمان، ولكن نقول: إن الله تعالى لما كان عالماً بحدوث مقالته الفاسدة المضاهية لأقاول أولئك الثنوية أقام الدلالة السمعية على بطلان كل من ذلك ما كان من ذلك ثابتاً وما سيحدث ما يضاهيه وهو من نتائجه، وليس بيان الكتاب بمقتصر على ما وقع في ذلك الزمان بل تضمن الكتاب بيان ذلك وبيان ما يحتاج إليه ويبتلى به إلى انقراض الدنيا وفنائها.

والعجب من وقاحتهم حيث يتعلقون في المسألة بقوله: ﴿وَلَا مِنْهُمْ لَقِيْعًا يَلُوْنُ أَلْسِنَتُهُم بِالْكِتَابِ لِحَسْبُوْهُمِ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(١).

وقالوا: نفى أن يكون لهم ألسنتهم^(٢) من عند الله، وكذا قوله تعالى^(٣): ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَلَا مَسَاجِدَ﴾^(٤) الآية، ويتعلقون^(٥) به في نفى خلق الأفعال مع أن الخصوم كانوا يدعون ذلك شرعاً، والآية وردت لبيان أنها ليست بمشروعة من الله تعالى ولا يبالون من صرف الآية إلى أفعال العباد وإن لم تكن المنازعة واقعة في ذلك الزمان في تخليقها، ثم يصرفون الآية التي تتعلق بها نحن إلى غير الأفعال لانعدام المنازعة فيها في ذلك الزمان، وهذا هو عين التناقض وغاية الوقاحة والتحكم على الكتاب بأرائهم الفاسدة - عصمنا الله تعالى عن ذلك.

ومما يدل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾^(٦)

(١) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٧٨.

(٢) معنى ذلك أنهم كذبوا التوراة وحرقوها وكنتموا صفة النبي ﷺ والبشارة به، وادعوا أن الله تعالى أنزل التوراة وتعبدتهم أن يقولوه. فأنكر الله ذلك وقال: "وما هو من عند الله" أي أنه سبحانه لم ينزل التوراة كذلك ولا تعبدتهم بالإخبار بما أخبروا به - ولم تكن المناظرة في خلق الأفعال فليس للجهال في ذلك متعلق. راجع: التمهيد للباقلاني ص ٣١٤-٣١٥.

(٣) لوحة ٢٥٥ و ز.

(٤) سورة المائدة - ٥ - الآية ١٠٣.

(٥) لوحة ١٧٠ ط ط.

(٦) سورة الصفات - ٣٧ - الآية ٩٦.

أي وعملكم فإن كلمة ما إذا اتصلت بالفعل صاروا عبارة عن المصدر^(١) نقول: أعجبني ما صنعت أي صنعك، والخصوم يعترضون على هذا ويقولون:

المراد منه المعمول أي خلقكم ومعمولكم^(٢) وهي الأصنام المعمولة وهي أجسام ولا خلاف في كونها مخلوقة نظيره قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾^(٣) وهم ما كانوا يعبدون^(٤) فعلهم الذي هو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت، وكذا قوله: ﴿تَلَقَّفْ مَا يَأْكُفُونَ﴾^(٥).

والجواب: أن كلمة ما إذا اتصلت بالفعل كان مجموعها عبارة عن المصدر عند الإطلاق هذا هو مذهب سيبويه^(٦) وإن خالفه الأخفش^(٧) في ذلك حيث جوز سيبويه أن يقال أعجبني ما قمت أي قيامك، ولو كان ذا عبارة عن المفعول لما جاز ذلك إلا في الفعل المتعدي، والأخفش لا يجوزه إلا في المعتدي، غير أن العارفين بكلام العرب المتبحرين في علم النحو مالوا إلى تصحيح قول سيبويه، وإذا ذكر العائد وهو الهاء فقل: أعجبني ما صنعتّه حينئذ تكون عبارة عن المفعول، وفي كل موضع جعل عبارة عن المفعول كان بإضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام بالدليل ولا دليل، فمن ادعى قيام الدليل فليبرزوه، والدليل على أنه عند الإطلاق ينصرف إلى ما بينا قوله تعالى: ﴿جَزَاءً^(٨) يَمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٩) أي بعملهم دون

(١) لوحة ٣٦٤ و د.

(٢) ز سقط.

(٣) سورة الصافات - ٣٧ - الآية ٩٥.

(٤) ز سقط.

(٥) سورة الأعراف / ٧ / الآية ١١٨.

(٦) سبق التعريف به.

(٧) سعيد بن مسعد، عالم باللغة توفي سنة ٥٢١٥ هـ - راجع الأعلام ج ٣ ص ١٥٤.

(٨) لوحة ١٣٧ ظ ب.

(٩) سورة الواقعة - ٥٦ - الآية ٢٤.

معمولهم، وقال تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٣٢) أي بعملكم (١) إذ الجزاء يكون بالعمل دون المعمول، وكذا (٣) دخول الجنة، وكذا في قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُونِي مَا تَنجُوا﴾ (٥٩) أي نحتكم لأنهم لما كانوا لا يعبدون تلك الأعيان إلا بعدما نحتوا ولم يروها مستحقة للعبادة إلا به صاروا في الحقيقة عابدين نحتهم (دون منحوتهم ومما يتعجب منه العاقل أن المعتزلة يتعلقون (٤) في (٥) المسألة بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا بِحَسْبِ عِلْمٍ﴾ والآية، ويصرفون ذلك إلى فعلهم في هذه الأعيان، ولا شك أن المذكور في الآية أعيان لا أفعال، ثم إذا آل الأمر إلى هذا الذي هو اسم الفعل صرفوه إلى محل الفعل وبمثل هذا يتبين أنهم يلعبون بكتاب الله ويحملونه على ما تميل إليه أهواؤهم دون ما توجهه حقائق الأدلة، على أنا وإن صرفنا الآية إلى المعمول، وجعلنا كأنه قال: والله خلقكم ومعمولكم فالاستدلال بالآية باق لأن الله تعالى لم يكن خالقاً للمعمول لو لم يكن عملهم مخلوقاً له لأن ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولاً، وهو تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذي صار به الجسم

(١) سورة النحل - ١٦ - الآية ٣٢.

(٢) يقول السعد في شرح العقائد النسفية ص ٩٤: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٣٢) أي عملكم على أن ما مصدرية لنلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولكم على أن ما موصولة ويشتمل الأفعال لأننا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع يعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً. والذهول عن هذه النقطة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية.

أما الأشعري في اللمع ص ٩٦ فيقول في سؤال وجواب: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ص ٩٤ وقال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٧) فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالها كان الخلق لأعمالهم...

فإن قال: فما أنكرتم أن يكون قوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٣٢) أراد الأصنام التي عملوها. قيل له: خطأ ما ظننته لأن الأصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله: ﴿اتَّبِعُونِي مَا تَنجُوا﴾ (٥٩) إليها، وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٣٢) إليها.

(٣) لوحة ٢٥٥ ظ.ز.

(٤) لوحة ٣٦٤ ظ.د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

المخلوق معمولاً كان مخلوقاً له، حتى جعل^(١) المعمول مخلوقاً له والله الموفق.

وبعض المتكلمين أجاب أن الآية لما احتملت الأمرين أعني أن هذه اللفظة لما كانت تذكر ويراد بها المعمول، وتذكر ويراد بها العمل حملت عليهما جميعاً، ولكن فيه وهاء لما فيه من جعل المشترك مشتملاً وهو غير سديد.

ثم مما^(٢) يبطل التأويل على أصل المعتزلة أن عندهم الفعل والمفعول واحد فكان العمل والمعمول واحداً، والصنم ليس بعمل للعهد فلا يكون معموله، فأما الفعل في الصنم فهو فعل العبد فكان هو بعينه معموله فانصرفت إليه الآية بخلاف قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ لأن النحت غير المنحوت، ولا اتحاد بينهما عندهم، وكان المنحوت عين الصنم، وأما فيما نحن فيه فبخلافه، والله الموفق.

وبهذا يجيبهم^(٣) من زعم اتحاد الفعل والمفعول ممن ساعدنا في هذه المسألة وبالله المعونة.

[مناقشة في آية ﴿مَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾]:

ثم المتعلق من أوائل البصرية وجميع البغدادية منهم بقوله تعالى: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٤) ليس بصحيح لمساعدتهم إيانا على أن من سوى الله تعالى^(٥) ليس بخالق ويستحيل وصف من سواه به، ولو تعلق بذلك متأخرو أهل البصرة المجوزون ذلك يقال لهم: الخلق يذكر ويراد به التقدير^(٥) والتصوير دون الاختراع والإيجاد، وعلى هذا التقدير يجوز أن يسمى العبد خالقاً قال قائلهم^(٦):

(١) لوحة ١٧١ و ط.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٣٦٥ و د.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٢٥٦ و ز.

(٦) القائل هو زهير بن أبي سلمى - راجع تاج العروس ج ٦ ص ٣٣٥.

(ولأنت تفري^(١) ما خلقت)^(٢) وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

فكانت الآية محمولة عليه دفعا للتناقض عن الآيات والدلائل، على أن العبد يكون فاعلاً ولا يكون خالقاً، والله تعالى هو الخالق، ويجوز إطلاق اسم الخالق على العبد وإن لم يكن خالقاً إذا ضم إلى الخالق كما يقال: سنة العمرين في أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - وإن كان أبو بكر لا يسمى عند الانفراد عمر، وكذا يقال للشمس والقمر قمران^(٣) قال القائل:

أخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمرها والنجوم الطوالع

وإن كان اسم القمر لا يطلق على الشمس عند الانفراد فكذا هذا، والله الموفق.

[الأدلة العقلية لأهل السنة في أفعال العباد]:

وأما المعقول لنا في المسألة فنقول - وبالله التوفيق:

إن الكلام في المسألة يقع في مواضع أحدها: في إثبات الاستحالة لثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى.

والثاني: في أن العبد له فعل وإن^(٤) لم يكن له قدرة التخليق، وليس بمضطر فيه.

والثالث^(٥): في أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات دون الممتنعات.

(١) أي تقطع.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) فإن قالوا: الألف التي في قوله: (أحسن الخالقين) ألف مبالغة لا يدخل في مثل هذا الكلام إلا للاشتراك وإيقاع التفاضل في الوصف.

قيل لهم: الأصل في هذه الألف كما زعمتم إلا أنها قد تجيء للأفراد بالوصف، وتكذيب دعوى من ادعى مشاركة ما ليس له الوصف لما هو له نحو قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَيْرُ مَا يَتَّبَعُونَ﴾ على وجه التكذيب لدعواهم الخير فيما يشركون به. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣١١.

(٤) د سقط.

(٥) لوحة ١٣٨ و ب.

والرابع^(١): في أن لا حاجة بنا إلى بيان مائية الكسب ثم الاشتغال بذلك على طريق المساهلة.

والخامس: في أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، وتحصيل ما هو مذموم في نفسه ليس بمذموم كإيجاد السفه والظلم والكفر وغير ذلك، وما يتصل بهذا الفعل من بيان مائية الحكمة والسفه والعدل والجور.

والسادس: في بيان مائية الشرك. ونتكلم في كل فصل من هذه الفصول عن بعض ما تكلم به أرباب الكلام وأئمة أهل الإسلام من سلفنا رحمهم الله إن شاء الله تعالى.

٢ - [إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى محال]:

الدليل^(٢) على ذلك وجوه:

أحدها: فقد شرط ثبوت تلك القدرة وثبوت^(٣) الشيء في حال انعدام شرطه الذي علق وجوده به محال تشهد العقول الصحيحة بفطرها بإحالاته.

والآخر: شهادة نفس العقل.

والثالث: أن إثبات قدرة التخليق له يؤدي إلى أمر محال عرفت إحالاته بإجماع الخصوم وشهادة العقول، وما يؤدي إلى المحال يعرف إحالاته لأن الصحيح لا ينتج الفاسد، والحق لا يولد الباطل.

[الأول: فقد شرط ثبوت قدرة التخليق للعبد]:

أما الأول فبيانه أن شرط ثبوت قدرة التخليق هو ثبوت العلم للخالق بالمخلوق قبل حصول المخلوق، ودليل كون ذلك^(٤) شرطاً كتاب الله تعالى ومساعدة الخصوم

(١) لوحة ٣٦٥ ظ د.

(٢) لوحة ١٧١ ظ ط.

(٣) لوحة ٢٥٦ ظ ز.

(٤) ز سقط.

وشهادات المعارف، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (١٣) ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١١) (١) فالآية تنص على أنه خالق أفعال العباد، وفيها أيضاً إشارة إلى أن كل خالق ينبغي أن (٢) يكون عالماً بما خلق، أما كونها نصاً فظاهر فإنه تعالى أخبر أنه يعلم ما يسر به العبد في قلبه وما يجهر به وقال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ وهو بيان أنه هو الخالق لأنه جعل كونه خالقاً مقررًا لما أخبر من تعلق علمه به كأنه قال: وهل يتصور أن لا يعلم من خلقه (وأبداً ثبتته) (٣) بما هو أظهر منه ولا يرتاب أحد في كون الأفعال معلومة (لله تعالى) (٤) والله تعالى جعل العلم بهذا ثابتاً بثبوت تخليقه له، فكان هذا إخباراً بكونه مخلوقاً له ثم بنى لثبوت العلم به على كونه مخلوقاً له، ومثل هذا من أظهر ما يستدل به من النصوص.

وأما الإشارة فلأنه أثبت علمه بما أسروا أو جهروا بإثبات تخليقه لذلك، ولو جاز التخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن إثبات العلم بإثبات ما يجوز ثبوته بدون العلم بحكمة، كمن يقول لآخر: أنا عالم بالفقه والكلام ثم يقول: ألا أعلم أنا ذلك وأنا ابن بزاز؟ أو يقول: وأنا طويل أو قصير أو وأنا عراقي أو حجازي أو يقول: ألا يعلم الفقه ممن هو بطل كمّي أو جواد سخي؟ جل الله تعالى أن يثبت علمه بشيء بناء على ما لا يوجب له العلم به، ويجوز تعريه عن العلم فيكون في إثباته سفهاً مثبتاً الشيء بما لا يجب ثبوته به كالذين يجهلون طرق إثبات الأشياء على منكري ثبوتها، فصح ما ادعينا من ثبوت العلم بالمخلوق شرطاً لثبوت قدرة التخليق أو قرينة لها لا يزيلها بوجه من (٥) الوجوه في حال من الأحوال مع ما كانت الآية نصاً، في إثبات خلق أفعال العباد، فإذا أثبت الله تعالى قول أهل الحق لكتابه نصاً

(١) سورة الملك - ٦٧ - الآية ١٣ - ١٤.

(٢) لوحة ٣٦٦ ود.

(٣) ط، ز وأبداً يثبت الشيء.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٢٥٧ و ز.

وأشار لهم أيضاً إلى ما هو المعقول في المسألة نصره من الله تعالى لحزبه وتأبيدًا لدينه بكلا نوعي الحجة أعني بهما السمعي والعقلي، والله^(١) تعالى يحق الحق^(٢) ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

وتأويل^(٣) المعتزلة أن كلمة "من" ليست برأجه إلى الله تعالى وليست هي الفاعلة بفعل يعلم بل هي مفعولة والفاعل مضمر وهو اسم الله تعالى، وتقدير الآية ألا يعلم الله من خلق. ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون قوله: خلق، فعلاً لله تعالى واقعاً على كلمة "من" فيكون تقدير الآية: ألا يعلم الله من خلقهم، ويحتمل أن يكون قوله: خلق، فعلاً لمن فيكون تقدير الآية: ألا يعلم الله من خلق القول وأسرده وجهر به، هذا تأويل فاسد بل^(٤) هو إبطال الآية، فإن الآية وردت مورد التوعد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٥) أي أن الله عليم بأقوالكم أسررت بها أو جهرت، غير أنه خص المضمر من القول بالعلم لما أن إثبات العلم به إثبات للعلم بما جهر به منه ضرورة وإثبات العلم بذلك إثبات المجازات كما في قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ وإذا ظاهر في مبتدل الكلام ثم خرج قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ مخرج تقدير العلم بذلك على ما قررنا، ولذا خرج عقيب إثبات العلم به، كما يقال: إنه عالم بأخلاق فلان ومذاهبه وطرائقه وضرايبه، ألا يعلم من صاحبه مدة عمره وطول حياته؟ ثم ليس في إثبات العلم بمن خلق الله تعالى إثبات للعلم بما لم يخلقه وإن كان فعلاً له، كما ليس في إثبات تخليق الأنفس إثبات تخليق أفعالها عند المعتزلة، فيصير قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ خالياً عن الفائدة خارجاً على حكم العبث - جل الله عن من يكون هذا وصف كلامه.

(١) لوحة ٣٦٦ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ١٣٨ ظ ب.

(٤) لوحة ١٧٢ و ط.

(٥) سورة فصلت - ٤١ - الآية ٤٠.

وأما مساعدة الخصوم: فإنهم ساعدونا أن من شرط خروج الفعل محكمًا متقنًا كون الفاعل عالمًا بذلك، ولذا كان الفعل المحكم المتقن دليل كون^(١) الفاعل عالمًا وإن لم يكن عند الكعبي دليلًا على العلم لا في الشاهد ولا في الغائب، وعند^(٢) الجبائي يكون دليلًا على العلم لا في الشاهد دون الغائب على ما سبق في مسألة الصفات وكذا شهادات المعارف، فإن كون الفعل المحكم المتقن مفتقرًا إلى كون الفاعل له عالمًا به مما تمكّن في بداهة العقول وأوائل الفكر، حتى إن من رأى فعلاً محكمًا متقنًا حكم بأول الفكرة وسابق البديهة بكون فاعله عالمًا حاذقًا في الصناعة، ومن جوز حصول مثله ممن لا علم له به تسارع الناس إلى تسفيهه ونسبته إلى الغباوة والجهل، وإذا ثبتت هذه القاعدة فنقول:

لو كان للعبد قدرة تخليق فعله لكان ينبغي أن يكون له العلم بكيفية خروجه من العدم إلى الوجود وبما يخرج عليه فعله من المقادير والأحوال والأوصاف، وحيث رأينا جهله بهذه المعاني^(٣) وانعدام علمه بها دل أن لا قدرة له على فعله من حيث التخليق.

ألا ترى أنه لو كان جاهلا بالفعل أصلا لكان خارجا عن قدرته أصلا، فإذا كان جاهلا بالتخليق كان ذلك خارجا عن قدرته، ولا شك في جهله بما بينا فإنه لا شك أنه لا يقدر في عقله كيفية خروج الشيء من العدم إلى الوجود، ولا يتصور ذلك أيضا في وهمه فما ينبغي أن يكون له عليه من حيث التخليق قدرة، وكذا لا يبلغ علمه مقدار فعله^(٤) ويقصر عن الوقوف على القدر الذي يشغله من الهواء والمكان وعدد أجزاء المكان الذي قطعه بتحريك يده وبقطع كل جزء لا يتجزأ من

(١) لوحة ٣٦٧ و د.

(٢) لوحة ٢٥٧ ظ ز.

(٣) ز سقط.

(٤) ز جهله.

الهواء تحصل في يده حركة وبمجموع تلك الحركات (يحصل ما قصد إليه من الفعل فإذا لم يكن عالماً^(١) بعدد أجزاء الهواء والمكان لم^(٢) يكن عالماً^(٣) بعدد أجزاء الهواء والمكان لم يكن عالماً بعدد الحركات)^(٤) التي حصل فيها الفعل الذي قصد فلم يكن عالماً بقدر الفعل وكذا يكون جاهلاً بقدر الزمان الذي يشغله بفعله وفي كل جزء لا يتجزأ من الزمان يحصل فعل على حدة، فكان الجهل بأجزاء الزمان جهلاً بعدد الأفعال التي يحصل بمجموعها ما هو المقصود.

وكذا يخرج عن حسن وقبح لا يبلغ علمه قدرهما بل يحصل اعتقاد الكافر والمبتدع على قبح لا علم لهما به البتة بل يظن كل واحد منهما أن اعتقاده في غاية^(٥) الحسن ونهاية^(٦) الصحة وهو موصوف بضد ذلك^(٧)، ولما ثبت جهله بفعله من هذه الوجوه نل أن لا قدرة له عليه من هذه الوجوه، فكان من هذه الوجوه متعلقاً بقدرة غيره وهو يعلم به من حيث إنه حركة أو سكونا طاعة أو معصية (أمور به)^(٨) أو منهي عنه، فكان له من هذه الوجوه عليه قدرة فإن ساعدت الخصوم لنا على هذا فقد انقادوا للحق وأبطلوا مذهبهم، وإن ادعوا ثبوت علم للعبد بهذه الوجوه كابرُوا وعاندُوا وادعوا ما يعرفون كذبهم فيه بيقين، وإن سلموا فقد العلم (وثبوت الجهل بهذه الوجوه ومع ذلك أثبتوا للعباد قدرة الفعل مع جهلهم بهذه الوجوه)^(٩) فقد ناقضوا وعاندوا كتاب الله تعالى في جعله العلم بذلك شرطاً لثبوت القدرة وخرجوا

(١) ط بعد كلمة عالماً ورد - بالحركات التي حصل منها الفعل فإذا لم يكن بعدد الحركات ثم يكمل - التي حصل منها الفعل.

(٢) لوحة ٣٦٧ ط د.

(٣) لوحة ١٣٩ و ب.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ١٧٢ ط ط.

(٧) لوحة ٢٥٨ و ز.

(٨) ط، ز. سقط.

(٩) د ما بين القوسين سقط.

أيضاً عن شهادات المعارف، وإن زعموا أن الأفعال من هذه الوجوه ليست بداخله تحت قدرة العبد لانعدام شريطة القدرة وليست بداخله أيضاً تحت قدرة الله ولا حاصلة بها، فقد جعلوا حصول الفعل من هذه الوجوه بذاته من غير حاجة إلى موجد له مع كونه حدثاً، ولو جاز ذا في الفعل لجاز في جميع المعالم، ولو جاز ذا في جميع^(١) العالم لبطلت الدلالة على ثبوت الصانع مع أن التكليف بهذا الفعل، والثواب والعقاب عليه لما جاز ولم يقبح مع أنه من هذه الوجوه غير داخل تحت قدرته لماذا لم يجز لو كان الفعل من هذه الوجوه داخلاً تحت قدرة الله تعالى؟ فأبي فرق في حق العبد بين أن يكون الفعل من هذه الوجوه داخلاً تحت قدرة الله تعالى، وبين أن لا يكون داخلاً تحت قدرة أحد إذا كان خارجاً عن قدرته من هذه الوجوه؟

فاذا تقرر بما ذكرنا ما ادعينا من انعدام شريطة ثبوت قدرة التخليق للعبد والله الموفق.

[اعتراض، والرد عليه]:

فإن قالوا: من الجائزات ثبوت العلم للعبد بفعله من هذه الوجوه، وإذا كان ثبوت الشرط من الجائزات كان ثبوت القدرة من الجائزات.

قيل لهم: هذا عدول عن الكلام في المتنازع، فإن المتنازع بيننا وبينكم وقع في هذه الأفعال الحاصلة مع الجهل من العباد بها بهذه الوجوه، فادعيتكم^(٢) أنتم كونها مخلوقة للعباد، ونحن أثبتنا ذلك وثبتنا بالدليل استحالة بحمد الله تعالى.

فبعد ذلك تصور ثبوت هذه الشريطة في الجملة مما لا ينفعكم، على أنا نقول: ليس في مقدور البشر الاطلاع على الإخراج من العدم إلى الوجود فلا يتصور شريطة قدرة التخليق، على أن ثبوت شريطة الشيء مما لا يوجب ثبوته إذا امتنع

(١) لوحة ٣٦٨ و.د.

(٢) لوحة ٢٥٨ ظ.ز.

ثبوته بدليل آخر، وقد امتنع هاهنا بدليل آخر، نبين ذلك إذا انتهينا إلى إقامة الدليل على أن إثبات قدرة التخليق تؤدي إلى المحال، ونحن^(١) نتكلم معكم في حال انعدام العلم^(٢) الذي هو شريطة ثبوت (القدرة فندعي استحالة ثبوتها في حال انعدام العلم الذي هو)^(٣) شريطة ثبوتها وامتناع ما تعلق ثبوته بوجود شرط يكون ثابتاً عند انعدام الشرط، ولا يفتقر امتناع المعلق إلى امتناع الشرط بل يفتقر إلى انعدامه، لأن شرط وجود المعلق وجود نفس الشرط لا إمكان وجوده، وإذا عرف هذا تبين حيد الخصوم عن محز السؤال^(٤) باشتغالهم بمثل هذا الخيال، والله الموفق.

[الثاني: العقل يشهد بعدم قدرة التخليق للعبد]:

وأما شهادة نفس العقل أن العبد ليست له قدرة التخليق فهي أن أفعال العباد لا تخرج على ما يقصده العبد من الوصف لفعله بل تخرج على ما يضاد ذلك الوصف ولو كان العبد له قدرة الاختراع والإيجاد لأوجده على ما يريده من الوصف ويقصده، وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده، دل أن الموجد لذلك غيره فجعله فعلاً له على الوصف الذي شاء الموجد أن يوجده ويجعله فعلاً للعبد، والعبد تتعلق قدرته بذلك الموجود على الوصف الذي أوجده الموجد.

ودليل خروج فعل العبد عن الوصف الذي يقصده العبد وحصوله على وصف لا يقصده، بل يقصد ضده أمران: أحدهما: ما يعرف امتناع حصول ما قصده من الوصف وحصول ما يضاد الوصف العقل، والآخر يعرف ذلك فيه بالحس.

أما ما يعرف فيه ذلك بالعقل فهو أن الكافر يعتقد وجوب عبادة الصنم^(٥)

(١) لوحة ١٣٩ ظ ب.

(٢) لوحة ٦٨ ظ د.

(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وهو غير واضح وسقط من د وأثبتناه من ط، ز.

(٤) لوحة ١٧٣ و ط.

(٥) ز الوصف.

ويباشر ذلك^(١) بجوارحه يريد حصول ذلك كله على صفة الحسن دون القبح ومعلوم أن حصول ذلك على ما يضاد الحسن وهو القبح لا على الحسن الذي قصده.

وأما ما يعرف ذلك فيه^(٢) بالحس فإن الإنسان يتأذى بالمشي الدائم ويتألم بالقيام الممتد اللازم، وكذا بكل فعل ثابر المرء على اكتسابه وواظب على ارتكابه، ولا شك أن الفعل لا يقصد إليه الفاعل ليتألم به ويتأذى، ومع هذا حصل مؤذياً متعباً فصح ما ادعينا من خروج الفعل على ضد ما يقصده (العبد من الوصف)^(٣) دون ما لم يقصده، فإذا لم يوجد على ذلك دل أن له موجد خرج الموجود على ما أراده.

يحقّق هذا: أن خروج الكفر وعبادة الصنم على ما يقصده الكافر من الحسن وكونه حقاً وصواباً وطاعة لله تعالى يتقرب بها إليه يضاد الحكمة وينافيها، وخروجه على ما خرج عليه من القبح مما يقتضيه التدبير الصائب والحكمة البالغة. ثم وجوده على هذا الوصف وإن لم يقصده الكافر إما إن كان بالكافر أم بالفعل نفسه أم بموجب مختار. تولى إيجاده عليه، فإن كان بالكافر أوجب ذا جواز حصول جميع الأفعال الحكيمة ممن لا يقصد تحيلها، وذا يؤدي إلى القول بالطبائع والنجوم وهو فاسد. على أن فساد ذلك متقرر في البداهة وإن لم يؤد ذلك إلى مذهب باطل.

وإن كان بالفعل نفسه أوجب ذلك جواز وجود جميع الأفعال الحكيمة من السماوات والأرضين بلا موجد قصد إيجادها وتحصيلها، وذا محال.

وإن كان بفاعل مختار تولى إيجاده على ما هو عليه من الوصف لصح ما ذهبنا إليه.

فإن قالوا: هب أن صفة القبح للفعل وكون الفعل مؤذياً متعباً تولى^(٤) غير الكافر والماشي إيجاده، ولكن لم قلتم إن إيجاد نفس الكفر والمشى تولى إيجادهما

(١) لوحة ٢٥٩ و ز.

(٢) لوحة ٣٦٩ و د.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٣٦٩ ظ د.

غير الكافر والماشي؟ قيل: هذا السؤال إنما يتحقق فيما كانت الصفة معنى^(١) وراء الموصوف، كما في الأجسام وصفاتها فيتخبط إنسان فيقول: تولى فاعل إيجاد الصفة وآخر إيجاد الموصوف فلا يكون محيلاً في نفس الدعوى، وإن كان^(٢) الدليل يوجب لدى التحقيق فساد قول من يدعي تعدد الموجدين، فأما في الأعراض التي كانت صفاتها في الحقيقة راجعة إلى ذواتها فلا^(٣) يستقيم مثل هذا الكلام.

فإن قالوا: لما كانت صفات الأفعال راجعة إلى أعيانها فالكفر إذا فعل وهو قبيح فيتولى العبد إيجاده من حيث الكفر، ويتولى الله تعالى إيجاده من حيث القبح، وكذا هذا في المشى والإيذاء والإيلام، وهذا معنى ما ذكر الكعبي أن العبد مختار من فعله مضطر في تألمه، والمختار عنده من تولى إيجاد الكفر، والمضطر عنده من تولى غيره إيجاد صفة فيه لا قدرة له عليها.

قيل: هذا السؤال على أصلكم فاسد من وجوه:

أحدها: أنه يوجب القول بجهات الفعل وهو عندكم باطل.

والآخر: اعتراف بما جعلتموه من أقوى الشبهات لكم في المسألة وهو دخول مقدور الفعل والقول بذلك باطل.

والثالث: أن هذا عندكم إثبات الشرك بين الله تعالى وبين العبد في هذا الفعل، والقول بذلك باطل.

والرابع: أن موجد القبح الراجع إلى ذات القبيح كان موجداً للقبيح، وعندكم موجد القبيح سفيه، والله تعالى يتعالى عن فعل السفه بلا خلاف بيننا وبينكم وإن كان عندكم موصوفاً بالقدرة^(٤) عليه.

(١) لوحة ١٤٠ و ب.

(٢) لوحة ٢٥٩ ظ ز.

(٣) لوحة ١٧٣ ظ ط - لم.

(٤) لوحة ٣٧٠ و د.

على أنا نلزمكم فنقول: لو كان العبد أوجده من حيث إنه فعل والله تعالى أوجده من حيث إنه قبح كما تزعمون للزم أحد أمرين كل واحد منهما محال. وبيانه: أن العبد إذا قصد تحصيل الكفر فأوجده إما أن يكون الله تعالى مختاراً من إيجاده من حيث إنه قبح أو مضطر إلى ذلك؟

فإن قالوا: هو مختار نقول: كأن من الجائز أن يمتنع عن إيجاده من حيث إنه قبح فيوجد الكفر بدون صفة القبح وهو محال.

وإن قالوا: هو مضطر في إيجاده فهو كفر لما فيه من دعوى المعجز على الله تعالى وإدخاله تحت قدرة الغير وقهره.

ولا يلزمنا هذا في التخليق والانتساب على ما قررنا في شبهة الخصوم، لأن كل فعل في ذاته يوصف الله تعالى بالقدرة على الانفراد والاستبداد، والعبد^(١) لا يوصف بذلك، إلا أن الله تعالى أجرى العادة أنه يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه.

ونفرض الكلام في حركة معينة فنقول: هي قبيل وجودها علمها الله تعالى قدرة إيجادها لو أراد إيجادها على سبيل^(٢) الاستبداد، والعبد لا يقدر على اكتسابها ومباشرتها بدون إيجاد الله تعالى.

ولا يقال لو أراد الله إيجادها فعلاً للعبد مع امتناع العبد عن ذلك هل يحصل ذلك؟ فإن حصل فقد لزم القول باضطرار العبد إذ الفعل الضروري هو الذي يوجد والذي قصد العبد الامتناع عنه، وإن لم يحصل فقد لزم القول بتعجز الباري جل وعلا، لأننا نقول: لا يتصور عندنا أن يريد فعلاً للعبد إلا وأن يريد العبد وجود قدرته عليها لاستحالة وجود الفعل الاختياري بلا قدرة، ولا يتصور وجود القدرة بدون الفعل فيستحيل إرادة الله إياها أن تكون فعلاً للعبد مع إرادة العبد الامتناع

(١) لوحة ٢٦٠ وز.

(٢) ز سقط.

عنها إذ إرادة الامتناع لن تتصور بدون قدرة الامتناع، وقدرة الامتناع يستحيل وجودها بدون^(١) نفس الامتناع على ما مر في مسألة الاستطاعة.

فأما الإلزام على المعتزلة على الوجه الذي بينا فتأبث^(٢) مقرر، وبالله المعونة والتوفيق.

[الثالث: إثبات قدرة التخليق لغير الله تؤدي إلى مجموعة من المحالات]:

وأما دعوانا أن إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي إلى المحال فدعوى صحيحة، وعند الكشف عن ذلك تبين أن ذلك يؤدي إلى ضروب من المحال منها: أنه يؤدي إلى^(٣) القول بتعجيز الله تعالى أو كونه ممنوعاً. ومنها: أنه يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين على توحيد الصانع وتعجيز الموحدين عن إثبات وحدانية الصانع جل وعلا. ومنها: أن وجود محدث لم يوجده الله تعالى ولم يكن له عليه القدرة يؤدي إلى كون العالم بصانعين. ومنها: أنه يؤدي إلى أن تكون القدرة من صفات الفعل على مذاهب الخصوم، ويلزم على ذلك أنه لم يكن في الأزل قادراً عندهم. ومنها: أنه يؤدي إلى وقوع التشابه بين فعل القديم والمحدث، ومنها: أنه يؤدي إلى جواز عبادة الله تعالى.

ونبين كيفية كون كل من ذلك مؤدياً إلى كل وجه من هذه الوجوه^(٤) بعون الله وتوفيقه.

أما الأول فإننا قلنا: إن ذلك يؤدي إلى تعجيز الباري جل وعلا فإن الباري لو كان قادراً على أن يخلق مثلاً في يد العبد حركة، والعبد قادر على أن يخلق فيه سكناً ثم من المحال أن يوجد مقدور كل واحد منهما في المحل في وقت واحد

(١) لوحة ٣٧٠ ظ د.

(٢) لوحة ١٤٠ ظ ب.

(٣) لوحة ١٧٤ و ط.

(٤) لوحة ٢٦٠ ظ ز.

لتضاد بين الحركة والسكون، وهذا لا نزاع فيه لعاقل، وإذا كان الأمر كذلك فقد تعلق حينئذ ثبوت القدرة لله تعالى على مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره، ولو لم يمتنع عن تحصيل مقدوره لما ثبتت قدرة الله تعالى على مقدوره فكانت^(١) قدرة الله تعالى على مقدوره موقوفة على امتناع العبد عن تحصيل (مقدور نفسه والعبد في الامتناع عن تحصيل)^(٢) مقدوره مختار إن شاء امتنع، وإن شاء لم يمتنع فصار مختاراً في إزالة قدرة الله تعالى إن شاء أزالها عن مقدوره، وإن شاء لم يزلها وإزالة القدرة تعجز عندنا، وعندكم منع لجواز انضمام القدرة مع المنع عندكم، وكلا الأمرين أعني المنع أو التعجز محال.

فإن قالوا: نلزمكم على هذا أن لا يكون الباري جل وعلا قادراً على المتضادين لأنه لو كان قادراً عليهما ثم أوجد أحد المتضادين لصار معجزاً ومانعاً نفسه عن تحصيل ما يضاد، لاستحالة قيام المتضادين في محل، وكما لا يجوز أن يكون الباري تعالى ممنوعاً أو معجزاً من قبل غيره لا يجوز أن يكون ممنوعاً أو معجزاً من قبل نفسه.

قيل: إن الله تعالى قادر عندنا على كل واحد من المتضادين على البذل فيوصف بأنه قادر على إيجاد السكون (في هذا المحل)^(٣) في هذه الحالة بدلاً عما أوجده فيه من الحركة وكذا على القلب، ولا يوصف بالقدرة بالمتضادين على الإطلاق لكون اجتماعهما محالاً، ولا دخول للمحال تحت القدرة، وبهذا لم يكن تعليق قدرته^(٤) على مقدوره باختيار غيره بل هو القادر على أن يفعل أي المتضادين شاء وأي المتضادين خلق، خلق عن اختيار وعن أيهما امتنع، امتنع عن

(١) لوحة ٣٧١ ود.

(٢) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز سقط.

اختيار لا يمنع من قبل نفسه أو من قبل غيره وهو أمانة كمال القدرة، وفيما زعموا هو قادر على تحصيل مقدوره لو لم يمنعه غيره عن ذلك أو لم يعجزه، ويمتنع عن تحصيل^(١) مقدوره بمنع العبد إياه لا باختياره، وهذا هو أمانة العجز والقهر والمنع، ومثل^(٢) هذا التعجيز أو المنع لا يلزمه بإثبات قدرة العبد على الكسب (لأن كسبه)^(٣) مقدور الله تعالى، والله تعالى هو الموجد له فلا يكون في اشتغاله بالكسب إزالة قدرة الله تعالى عن مقدوره ليلزم التعجيز أو المنع بخلاف إثبات^(٤) قدرة التخليق على ما قررنا.

والذي يؤيد ما ذكرنا: أن كل فعل من أفعال العبد عرض وهو قبل حدوثه وخروجه من العدم إلى الوجود كان معلوم الباري جل وعلا بلا خوف، وهو عندهم جميعاً شيء، وعند البصريين^(٥) منهم عوض، وعند الجبائي إن كان عند الوجد حركة فهو في حال العدم أيضاً حركة، ثم لا شك أن في حال عدمه معلوم الله تعالى، والله تعالى يعلمه شيئاً في حال عدمه، وعندهم وعند البصريين يعلمه عرضاً وعند الجبائي منهم يعلمه حركة.

ثم الحال لا يخلو إما إن كانت لله تعالى عليه قدرة كما للعبد عليه قدرة ويصح من كل واحد منهما الانفراد بإيجاده كما هو مذهب طائفة منهم، وإما إن كانت قدرة الله تعالى غير متيقنة لما كان مقدوراً للعبد لاستحالة كون مقدور لقادرين كما هو مذهب جمهورهم، ولا وجه إلى هذا؛ لأن الله تعالى هو الذي يتولى إعطاء العبد قدرة الفعل وهو المقدر له، ومن المحال أن يقدر ذات ما غيره على ما لا قدرة للمقدر عليه، ولو جاز ذا لجاز أن يقدر المقعد غيره على عين المشي الذي المقعد

(١) لوحة ٢٦١ و ز.
(٢) لوحة ٣٧١ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٤١ و ب.
(٥) لوحة ١٧٤ ظ ط.

عنه عاجز وهو محال، وكذا من المحال أن يعلم ذات غيره شيئاً لم يكن ذلك الشيء معلوماً لهذا العلم من غير فصل بين القديم والمحدث، فكذا هذا، وإحالة هذا مما تعرفه العوام ببدائهم وأوائل عقولهم حتى^(١) لو صور لأغبي خليفة الله تعالى من العوام قول المعتزلة في تجويز تخليق الله تعالى القدرة للعبد على ما لا يقدر الله تعالى عليه بنفسه أو يقدر أحد من العباد إقدار ذات ما على ما لا يقدر عليه الذات المقدر، لتسارعوا إلى تسفيهه القائل له الراضي بذلك مذهباً لنفسه، كما يعرفون إحالة تعليم ذات ما ذاتاً ما لا علم لا للمعلم به، ويتسارعون^(٢) إلى تسفيهه المجوز لذلك وذلك محال، وخروج عن قضية البداهة وأوائل العقول فكذا هذا، ألا ترى أن القول بتخليق قدرة ممن ليس بقادر عليها محال كما أن القول بتخليق علم ممن ليس بعالم به محال فكذا القول بتخليق قدرة على فعل ممن ليس بقادر على ذلك الفعل يكون محالاً كالقول بتخليق علم بمعلوم ممن ليس بعالم بذلك المعلوم.

فإن قالوا: لما جاز أن يخلق الباري جل جلاله إرادة الفعل لا يكون هذا مريداً له، فلم لا يجوز أن يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه؟

قيل: عندنا لا فرق بين هذا وبين ما ألزمنا، فإن الله تعالى كما يستحيل أن يخلق قدرة لغيره على فعل لا قدرة له على ذلك الفعل يستحيل أن يخلق إرادة لغيره لفعل لا يكون هو مريداً لذلك الفعل لما نبين بعد هذا أن من مذهبنا القول بعموم إرادة الله تعالى المحدثات، وهذا السؤال بنيتم على أصلكم الفاسد.

فإن قالوا: القول بما قلتم يؤدي إلى أن يوجد من الله تعالى إرادة للمتضادين في محل واحد في وقت واحد، فإنه إذا خلق لذات ما إرادة لفعل في محل، وخلق لآخر إرادة ضد ذلك الفعل في عين ذلك المحل في تلك الساعة، وكان هو تعالى

(١) لوحة ٣٧٢ و د.

(٢) لوحة ٢٦١ ظ ز.

مريدًا ما خلق لكل^(١) واحد منهما إرادته من الفعل كان مؤديًا إلى ذلك وهو محال.

قيل: هذا السؤال تمويه منكم إن عرفت حقيقة الإرادة والإلا^(٢) فهو صادر عن الجهل بحقيقتها، وهذا لأن تخلق (الإرادة لذاتين لفعلين متضادين في وقت واحد (في محل واحد)^(٣) محال كتخلق^(٤)/^(٥) فعلين، فإن الإرادة بدون الفعل محال وكل ما يظن إرادة (إذا لم يطابقه الفعل ولم يقترن به فهو تمن وليس بإرادة)^(٦) فلا يكون كل واحد منهما إرادة بل ما قارنه الفعل فهو^(٧) إرادة لم يقارنه الفعل فهو تمن على ما نبين حقيقة هذا إذا انتهينا إلى مسألة الإرادة - إن شاء الله تعالى.

فإن قالوا: لما جاز أن يخلق الله التمني لفعل لا يكون متمنيًا لذلك الفعل لماذا لا يجوز أن يخلق قدرة على فعل لا يكون هو قادرًا على ذلك الفعل؟

قيل: هذا السؤال فاسد لما مر أن التمني يمتاز عن الإرادة بوجود مفارقة الفعل إياه وعدم المفارقة، ولا يجوز أن لا يوجد ما يريده الله تعالى فلا يتصور منه التمني، فإن كان^(٨) ذلك الفعل مما يوجد فما وجد من العبد إرادة وتعلقت به أيضًا إرادة الله تعالى، وإن كان ذلك الفعل مما لا يوجد فما حصل من العبد تمن لا إرادة والله تعالى كان مريدًا عدم ذلك الفعل لا وجوده، فبعدم ذلك الفعل الذي يريد عدمه لا يكون متمنيًا بل يكون مريدًا عدمه، ألا ترى أنه لا يكون متمنيًا للتمني الذي خلقه فلا يكون متمنيًا للفعل الذي خلق له التمني، فأما فيما نحن فيه فيستحيل أن يخلق قدرة لا قدرة له عليها، فيستحيل أن يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه، وفي التمني بخلافه، والله الموفق.

(١) ز لكان.

(٢) لوحة ٣٧٢ ط د.

(٣) ط ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ١٤١ ط ب.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ١٧٥ و ط.

(٨) لوحة ٢٦٢ و ز.

وهذا القسم يليق بالفصل الثالث^(١) وهو أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات، وإنما وقفنا فيه في هذا الفعل لضرورة التقسيم وإذا بطل هذا القسم تعين^(٢) القسم الآخر وهو أن الله تعالى عليه قدرة كما أن للعبد عليه قدرة، وينفرد كل واحد بإيجاده كما ذهب إليه طائفة منهم.

ثم على هذا القسم نلزم فنقول: إذا أوجد العبد هل بقي الله تعالى على ذلك الفعل قدرة الإيجاد؟ فإن قالوا: نعم، فقد أحوالوا، لأن إيجاد الموجود محل. وإن قالوا: لا، فقد أقرروا بإزالة العبد قدرة الله تعالى عما كانت ثابتة عليه ومنعه إياه عن إيجاد ما كان قادرًا على إيجاده، وهذا هو التعجيز عندنا والمنع عندكم، وكل ذلك محال ممتنع، والله الموفق.

فإن قالوا: يوجد الله تعالى في الحالة الثانية من حالة وجوده الذي أوجده العبد.

قيل: الإلزام في الحالة الأولى باق ولا اعتراض لكم عليه، ثم إيجاده أيضًا في الحالة الثانية مستحيل، فإن ما أوجده العبد عندنا مستحيل البقاء وعندكم على اختلاف فيما بينكم قد يكون مما يبقى وقد يكون مما لا يبقى - فإن كان مما لا يبقى فإيجاده في الثاني مستحيل، لأنه يصير باقياً لوجوده في الوقتين المتواليين اللذين لا يتصور العدم فيهما بينهما، وهذا هو حد البقاء والقول ببقاء ما لا يبقى محال، وإن كان مما يبقى فهو في الثاني من زمان وجوده موجود وإيجاد الموجود محال.

وعرف بهذه الفصول: أن القول بإثبات قدرة التخليق^(٣) للعبد يؤدي إلى تعجيز الله تعالى، وهو محال.

(١) ز الثاني.

(٢) لوحة ٣٧٣ ود.

(٣) لوحة ٢٦٢ ظ ز.

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين، لأنه يؤدي إلى تعجيز الباري على ما بينا، ولو جاز أن يكون الباري جل وعلا عاجزاً بتعجيز الغير إياه ولا تبطل ربوبيته لجاز أن يكون للعالم صانعان وأكثر، وإن كان البعض يعجز بعضاً، وقد قررنا هذا الفصل على الاستقصاء^(١) في^(٢) مسألة إثبات وحدانية القديم جل جلاله فلا نعيدها هاهنا.

ثم المعتزلة إنما يثبتون لغير الله^(٣) تعالى قدرة التخليق لئلا يكون الله تعالى معاقباً عباده على ما يخلق هو بنفسه ويخرجه من العدم إلى الوجود، فيكون عادلاً في تعذيبهم غير ظالم في عقابهم، فأبطلوا التوحيد بهذا العدل، وقد بينا أنهم حيث أنكروا أن يكون الكلام معنى قائماً بذات الله تعالى أو شيء من الصفات بل قالوا بذات لا صفة له تحقيقاً للتوحيد فأبطلوا أمره ونهيه، وبطل بذلك الحل والحرمة، وخرج الفعل عن كونه طاعة أو معصية، وكان التعذيب على ما ليس بمعصية ظلماً فأبطلوا عدلهم بتوحيدهم، (وهذا معنى قول أصحابنا: إن المعتزلة أبطلوا عدلهم بتوحيدهم)^(٤) وتوحيدهم بعدلهم^(٥) (ولو قيل: إنهم أبطلوا عدلهم بتوحيدهم بتوحيدهم)^(٦) لكان صواباً، وبيانه أنهم أثبتوا الاستطاعة سابقة على الفعل لئلا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، ثم قررنا أنها تنعدم عند الفعل فإذا كان فعل عندهم لا قدرة للفاعل عليه، وما لا قدرة للفاعل عليه كان تكليفه تكليف ما لا يطاق، والأمر به والنهي عنه باطل والتعذيب عليه ظلم فأبطلوا عدلهم بعدلهم، وأبطلوا توحيدهم بتوحيدهم، فإنه لو جاز وجود العالم بذات لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا

(١) لوحة ٣٧٣ ظ.د.

(٢) لوحة ١٧٥ ظ.ط.

(٣) لوحة ١٤٢ و.ب.

(٤) ط ما بين القوسين سقط.

(٥) ز توحيدهم بتوحيدهم وعدلهم بعدلهم.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

بصر لجاز وجود كل جزء من أجزاء العالم بكل جماد وموات، ولم يبق دليل على وجوده بالله تعالى، وصار كل موات وجماد جائز الألوهية ممكن الربوبية.

[قول معمر يؤدي إلى المحالات]:

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى القول بصانعين، وذلك لأن العالم أعراض وأعيان والله تعالى خالق الأعيان، فأما الأعراض فعلى قول^(١) معمر^(٢) رئيس^(٣) المعتزلة: لا قدرة لله تعالى على^(٤) شيء من الأعراض وما تولى هو خلقها ولا إيجادها ولا هي داخلة تحت قدرته، إنما الأجسام هي التي تخلق الأعراض بعضها بطباعها وبعضها بالاختيار، فما خلق الله تعالى عنده لا صحة ولا سقمًا ولا موتًا ولا حياة ولا لونًا ولا رائحة ولا طعمًا ولا هيئة ولا تركيبًا ولا تأليفًا ولا حركة ولا سكونًا، وغير ذلك^(٥) وفيه فساد من وجوه:

أحدها: أنه جوز تخليق الأعراض من الموات والجمادات ولا حياة لها ولا قدرة ولا علم، وتلك الأعراض أفعال محكمة متقنة وتجوز تخليقها ممن لا علم له ولا قدرة ولا حياة يبطل كون الصانع موصوفًا بهذه الصفات، إذ الفعل المحكم المتقن دليل ثبوت هذه الصفات، ولا بداهة للعقول تحكم عليه بالجهل والحمق حيث جوز الأفعال المحكمة ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة.

والآخر: أنه جعل لله تعالى شركاء في تخليق العالم إذ العالم لما كان منقسمًا ولم يكن منه إلا قسم واحد، وكان القسم الآخر حاصلًا بغيره كان العالم^(٦) مخلوقًا له وبغيره، ثم كان قوله شرًا من قول المجوس بوجوه:

(١) ط، ز سقط.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحة ٧٤ ود.

(٤) لوحة ٢٦٣ وز.

(٥) راجع كلام معمر - التبصير في الدين للأسفراييني ص ٤٥.

(٦) ط، ز سقط.

أحدها: أن المجوس لا تثبت للصانع إلا شريكاً واحداً، وهو أثبت ما لا يحصى من الشركاء.

والثاني: أنه جوز وجود الفعل المحكم المتقن ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة. والمجوس أنكروا ذلك. وهو أثبت الله تعالى شركاء غير أحياء لا علماء ولا قادرين. والمجوس لم يجوزوا ذلك.

والثالث: أنه جعل صنع كل جماد وموات وأكثر من صنع الله تعالى، لأن الله تعالى لم يخلق إلا الأجسام ثم كل جسم خلقه يخلق إما باختياره وإما بالطبع ما لا يحصى من الأعراض، فيكون بمقابلته كل^(١) فرد من أجسام العالم الذي تولى الله تعالى تخليقه ما لا يحصى كثرة^(٢) مما لا يخلقه الله تعالى.

والرابع: أن المجوس ما أضافوا إلى غير الصانع الحكيم إلا الشرور والقبائح تنزيهاً له، وهو كما أضاف الشرور والقبائح من الموت والسقم^(٣) والمرض والزمانة والعمى والصم والعرج والشلل إلى غير الله تعالى أضاف أيضاً المحاسن والخيرات من الفرح والسرور واللذة^(٤) والحياة والصحة والبصر والسمع إلى غير الله تعالى، فضاهى المجوس في إضافة الشرور إلى غير الله تعالى، وأربى عليهم بإضافة الخيرات والمحاسن إلى غير الله.

ثم العلم بحدوث الأجسام يحصل بمعرفة حدوث الأعراض، والأعراض^(٥) ليست بمخلوقة لله فلم يكن الله تعالى مثبتاً دلالة حدوث العالم ولا قادراً على إثباته. وإنما أثبت ذلك غيره وهو الأجسام، وكذلك ما أثبت الرسول دلالة الصدق إذ ما

(١) لوحة ١٧٦ و ط.

(٢) لوحة ٦٧٤ ط د.

(٣) لوحة ١٤٢ ط ب.

(٤) لوحة ٢٦٣ ط ز.

(٥) ز سقط.

يثبت في العصا من الجيئة والذهاب، وفي اليد من النور، وفي الماء من الانفلاق، وفي الميت من الحياة، وفي الأكمة والأبرص من البرء، وفي الخشب من الحنين، وفي الشاه المسمومة من الكلام كل ذلك أعراض لا صنع الله تعالى فيها، والقول به كفر.

وبشر بن المعتمر^(١) أحد رؤسائهم يجوز خلق اللون والطعم والرائحة والبصر والسمع والإدراك من غير الله تعالى^(٢)، فيصير خالق هؤلاء شركاء لله تعالى في تخليق العالم.

وجمهور المعتزلة يجعلون كل فعل حصل من أحد المخلوقين الأحياء باختيارهم مخلوقاً لهم خارجاً عن مقدور الله تعالى^(٣)، فيكون كل كلب وخنزير وبق وبعوض شريكاً للمتعالى في العالم بعضه له ما لا قدرة لله عليه وبعضه لله تعالى، فيذهب كل منهم بما خلق، وهؤلاء الجمهور منهم بل كلهم ضاهوا المجوس وأربوا عليهم بوجهين على ما قررنا في إبطال كلام معمر، ولهذا ورد المأثور عن النبي ﷺ "القدرية مجوس هذه الأمة"^(٤).

وإنما قلنا: إن مذهبهم يؤدي إلى القول بكون قدرته من صفات الفعل، وذلك

(١) سبق التعريف به.

(٢) من فضائح بشر بن المعتمر إفراطه في القول بالتولد حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٤٣.

(٣) لهذا أطلق عليهم أهل السنة اسم القدرية حيث إنهم يصرون على القول بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات وهم يزعمون أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم. راجع الفرق بين الفرق ص ٩٤.

(٤) رواه الحاكم في المستدرک ج ١ ص ٨٥ عن ابن عمر عن النبي (ص) ونصه: "القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم" وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وذكره الإمام أحمد في مسنده ج ٨ ص ٢٧٩ عن ابن عمر عن رسول الله (ص) ونصه: (إن لكل أمة مجوساً وإن مجوس أمتي المكذبون بالقدر فإن ماتوا فلا تشهدوهم وإن مرضوا فلا تعودوهم). وذكره الترمذي في صحيحه ج ٨ ص ٣١٦ بلفظ مختلف عن ابن عباس.

لأن من^(١) مذهبهم أن ما يثبت ولا ينفي فهو من صفات الذات، وما يثبت وينفي فهو من صفات الفعل، ولهذا جعلوا الكلام من صفات الفعل، وحكموا بكونه محدثاً لما أنه يثبت وينفي فيقال: إنه كلم موسى عليه السلام ولم يكلم فرعون، فكذا هاهنا يقال إنه يقدر على أفعال نفسه ولا يقدر على أفعال خلقه، فتكون القدرة على قضية قولهم من صفات الفعل فيكون حادثاً، والقول بذلك كفر.

فإن زعموا أنه حادث تركوا قولهم^(٢): إنه من صفات الذات وهو قادر بنفسه وإن زعموا أنه ليس بحادث وليس من صفات الفعل بل هو من صفات الذات (وهو كان موصوفاً به في الأزل)^(٣)، فقد زعموا أن قدرته شاملة على المقدورات أجمع وقد أبطلوا قولهم: إنه لا يقدر على أفعال خلقه ورجعوا عن هذه المسألة. وإن تمسكوا بهذه المسألة وتقرروا على قولهم: إن القدرة من صفات الذات، فقد أبطلوا على أنفسهم فرقهم بين صفة الذات وصفة الفعل بما ذكروا من الفرق، وإن تمسكوا بكل ذلك فقد ناقضوا أفحش مناقضة، والباطل ينقض بعضه بعضاً، والحق يؤيد بعضه بعضاً، والحمد لله على العصمة من الضلالة والتمادي في الغي والجهالة.

[قول المعتزلة يؤدي إلى التشابه بين فعل الله وفعل العبد]:

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى وقوع التشابه بين فعل القديم وفعل الحادث، فإن فعل الله تعالى لما كان إخراجاً من العدم إلى الوجود، وفعل العبد كذلك، كان كل واحد من الفعلين شبيه صاحبه خصوصاً على أصلهم فإن عندهم الفعل والمفعول واحد فحركة المرتعش فعل الله ومفعوله^(٤) وحركة العبد فعل العبد ومفعوله، فلا فرق بين حركة وبين حركة بمعنى من المعاني (فكان فعل العبد وخلق كخلق الله تعالى)^(٥)

(١) لوحة ٣٧٥ و د.

(٢) لوحة ٢٦٤ و ز.

(٣) ط، و ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٧٦ ط.

(٥) ب ما بين القوسين غير واضح وقد أثبتناه من باقي النسخ.

وقد^(١) قال^(٢) الله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْفَأَقُ عَلَيْهِمْ﴾^(٣) وهذا، والله أعلم استقهام بمعنى الإنكار والنفي، فكان الله تعالى نافيًا أن يكون من أحد خلق كخلقه.

فإن قالوا: إن فعلنا وإن كان إخراجًا من العدم إلى الوجود، وفعله تعالى أيضًا إخراج من العدم إلى الوجود إلا أنه لا تشابه بين فعلنا وفعله، لأن فعلنا خضوع وذلة أو عبث وفساد وفعله عز وجل حكمة وصواب، وليس بخضوع ولا ذلة، والعبث لا يشبه الحكمة. هذا هو اعتراض الكعبي.

يقال له: إن الحركة حركة لنفسها، وكذا السكون والسواد والبياض، وكون الفعل طاعة أو معصية أو ذلة أو خضوعًا لمعاني وراء الذات، فإن الفعل يكون طاعة لخروجه على موافقة الأمر، والمعصية تكون معصية لخروج الفعل على مخالفة^(٤) الأمر وارتكاب ما نهى عنه، فكانا من الأسماء الإضافية، وكذا الحركة لا تكون ذلة لنفسها، وكذا لا تكون خضوعًا لنفسها بل لقصد فاعلها، والقصد معنى في القلب والحركة تكون^(٥) بالجوارح والمشتبهان لذاتيهما لا يختلفان باعتبار الأسماء الإضافية الثابتة لمعاني هي أغيار للذات.

ألا ترى أن سواد زيد وسواد عمرو لا يختلفان لاختلاف المحل، وسكون زيد لا يكون مشابهًا لحركته وإن كان الفاعل واحدًا لاختلافهما في ذاتيهما، فإذا لم يكن لاتحاد الفاعل أثر في تشابه ما اختلفا بذاتيهما لا يكون لاختلاف الفاعل أو معنى من معانيه أو اختلاف آلة الفاعلين أثر في اختلاف شيئين اشتبهتا لذاتيهما، وهذا لأن

(١) لوحة ١٤٣ و ب.

(٢) لوحة ٣٧٥ ظ د.

(٣) سورة الرعد - ١٣ - الآية ١٦.

(٤) لوحة ٢٦٤ ظ ز.

(٥) ز سقط.

علة^(١) الاشتباه والاختلاف لما كان هو الذات، وباختلاف ما وراء الذاتين^(٢) في المعاني لا تتغير الذاتان ولا باتحاد ما وراء الذاتين من المعنى يتحدان^(٣)، ولا يتغير ما هو من مقتضيات الذاتين من التشابه والاختلاف.

وعرف بهذا حيد الكعبي في الاعتراض عن الحقائق إما جهلاً منه بذلك، وإما تمويهها على الضعفة.

ثم يقال له: ما قولك فيما إذا كانت حركة مأموراً بها في مكان ثم أمر بحركة أخرى في مكان آخر، أهاتان متجانسان (أو مختلفان؟ فإن قال: هما متجانسان)^(٤) متشابهان.

قيل: فما بالهما لم يختلفا باختلاف الأمكنة، واختلفا باختلاف الأمر والنهي؟ مع أن الأمر والنهي ليسا من القرائن اللازمة للحركة لتصور وجودها بدونهما وحصولهما غير مأمور بهما ولا منهي عنهما، والمكان من القرائن اللازمة لاستحالة وجود الحركة والسكون بدون المكان.

وإن قال: هما مختلفان لاختلاف الأمكنة - قلنا: فما بالهما اختلفتا مع أنهما^(٥) طاعتان ولم يوجب اجتماعهما في الاتصاف بكونهما طاعتين تشابههما وإن اختلفت الأمكنة وأوجب افتراقهما في الاتصاف بكونهما طاعة أو معصية اختلفهما مع استوائهما في الذات الذي هو علة للاشتباه.

وكذا إذا^(٦) أمر بسكون ثم أمر بحركة هل أوجب اجتماعهما في الاتصاف.. بكونهما طاعتين اشتباههما أم^(٧) لا؟

(١) د سقط.

(٢) ب، د الذات والصحيح كلمة ط، ز.

(٣) لوحة ٣٧٦ و د.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٧) لوحة ٢٦٥ و ز.

فإن قال: نعم، أوجب الاشتباه بين المتضادين مع اقتضاء ذاتيهما الاختلاف بينهما والذات المقتضى لذلك موجود.

وإن قال: لا، أبطل الاتفاق من^(١) حيث الطاعة أن تكون موجباً للتشابه عند الاختلاف في الذات، وكذا اختلافهما من حيث الطاعة لا يوجب الاختلاف بينهما عند استواء الذاتين واقتضاءهما تشابهها، والله والموفق.

مع أن عندهم قد يكون فعل^(٢) الله تعالى ما هو ذلك وخضوع لأن خلق الله تعالى عندهم المخلوق، ولا شك أن كل مخلوق فيه (ذلة وخضوع)^(٣) وحاجة^(٤)، ومن المخلوقات ما هو شيطان وشر وفتنة وإبلاء وفساد وذنن وخبث وقذرة، وكل ذلك عندهم فعل الله تعالى، فأنى^(٥) يصح ما ذكر من الفرق وإبطال التشابه بين خلق الله تعالى وبين خلق غيره؟!

فإن قالوا: لو كان يقع الاشتباه بين فعلنا وفعل الله تعالى لأن كل واحد من الفعلين إخراج من العدم إلى الوجود وإحداث لكان الاشتباه بين الله وبين الخلق ثابتاً لأنه تعالى عالم والعبد أيضاً عالم.

قيل له: هذا الكلام فاسد، فإن الكلام قد سبق أن حركة المرتعش وحركات العروق النابضة فعل الله تعالى عندهم والحركة الاختيارية فعل العبد، وبينهما متشابهة ولا يمكن إثبات مخالفة بينهما في ذاتيهما على ما قررنا.

فأما الله تعالى فهو عالم بعلم أزلي والعبد عالم بعلم محدث، فلا يكون بين العالمين مشابهة، وعلى أصل النجارية المشتبهان مشتبهان بأنفسهما لا باشتباه هو

(١) لوحة ١٧٧ و ط.

(٢) لوحة ٣٧٦ ظ د.

(٣) ب ما بين القوسين غير واضح وأثبتناه من باقي النسخ.

(٤) لوحة ١٤٣ ظ ب.

(٥) ط فاته.

معنى وراء المشتبهين، والباري عالم بنفسه وليس المحدث عالماً بنفسه، فلا يكون بينهما مشابهة على أصلهم، فأما المحدثان فلم يكونا ثم كانا فاتفقا بأنفسهما في معنى الحدوث، وقول القائل: أحدهما حدث لا بعلاج ولا تعب، والآخر حدث بعلاج وتعب، ليس بنفي الاشتباه عن المحدثين بأنفسهما إذ ليس الحدوث إلا الوجود من العدم، وهذا المعنى لا يختلف في حق حادث وحادث، وإن كان^(١) أحدهما حدث بعلاج وتعب والآخر^(٢) حدث^(٣) لا بعلاج وتعب، إذ العلاج والتعب معنى وراء نفس الحادث ونفي^(٤) معنى وراء نفس الحادث وإثبات ذلك المعنى في حق حادث لا يوجب تغيراً في ذاتيهما.

ألا ترى أن من قال: هذا سواد لزيد، وهذا سواد ليس لزيد لا يوجب ذلك الاختلاف بين السوادين ولا زوال الاشتباه، فكذا هذا.

فإن قالوا: إن قولنا: حركة اسم عام والاشتباه يكون بالصفة الخاصة، وكونها طاعة ومعصية صفة خاصة في الحركة، لأنها تتنوع إلى الطاعة والمعصية.

قلنا: قد مر إبطال هذا في مسألة التشبيه، ثم نقول: إن كون الحركة طاعة أو معصية ليس برافع إلى الذات بل ذلك اسم ثبت لورود الأمر به، فلا تغير به الصفة الراجعة إلى الذات (لأن الذات)^(٥) لا تتغير به.

ألا ترى أن ضد الحركة وهو السكون قد يوصف بهما.

والذي يحقق^(٦) هذا: اشتباه سواد زيد بسواد عمرو، ولا يقال السواد اسم عام

(١) د سقط.

(٢) لوحة ٢٦٥ ظ ز.

(٣) د سقط.

(٤) لوحة ٣٧٧ و د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) د سقط.

ينقسم باعتبار انقسام المحل فلا يكونان مشتبهين بعمومهما بل باشتباههما عندكم لما أن الانقسام لأجل المحل ليس برافع إلى الذات، فلم يوجب عمومهما، فكذا هذا.

وهذا اعتراض الكعبي ذكر في المقالات. فإن قالوا: إنا إن قلنا: إنا نفعل مثل فعل ربنا، ولكن لا شك أن فعلنا غير فعل ربنا وإنكم ترعمون أنكم تفعلون عين^(١) فعل ربكم فأنتم أحق بالقول باشتباه فعلكم بفعل ربكم.

قلنا لهم: أما الأشعرية وأبو عيسى البرغوث^(٢) من النجارية فإنهم إن زعموا أن الفعل عين المفعول فإنهم يأبون أن يكون العبد فاعلاً فلا يستقيم قولكم في حقهم: إنكم تفعلون فعل ربكم، فسقط كلامكم في حقهم.

ومن قال من النجارية ومتكلمي^(٣) أهل الحديث: أن العبد يفعل إلا^(٤) أن فعله الاكتساب لما أحدثه الله تعالى لا الإحداث فهو لاء وإن قرروا بالفعل ولكن فعلهم ليس بخلق فلم يكونوا خلقوا كخلق الله تعالى، وأنتم الخالقون بزعمكم كخلق الله تعالى؛ فلزمكم هذا الكلام وسقط عنهم.

[فعل العبد مخلوق الله ومفعوله لا فعله لأن فعله قديم:]

وعندنا فعل العبد هو^(٥) مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله وخلقته إذ فعل الله^(٦) تعالى هو الصفة الأزلية القائمة بذاته، وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى، والله تعالى هو الذي تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، والعبد اكتسبه وباشره فلم يكن فعل العبد مثل فعله ولا خلقه كخلقته، وكيف يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة.

(١) ط، ز غير.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحة ١٧٧ ظ ط.

(٤) لوحة ٣٧٧ ظ د.

(٥) لوحة ٢٦٦ و ز.

(٦) لوحة ١٤٤ و ب.

ومما يكشف عن عوار هذا الكلام: أن الاشتباه يجري بين شيئين، وعندكم فعلكم غير فعل الله تعالى فكانت إحدى الحركتين عندكم فعل العبد والأخرى فعل الله تعالى وهما متشابهتان، فوجد منكم على زعمكم خلق كخلق الله تعالى، فأما عندنا من يسلم لكم من النجارية ومتكلمي أهل الحديث أن العبد له فعل ففعله عندهم عين فعل الله تعالى، فهو من حيث إنه خلق فعل الله تعالى، ومن حيث إنه حركة أو سكون طاعة أو معصية فعل العبد، فعين الكسب هو عين الخلق، وعين الخلق هو عين الكسب، كما أن عين الحركة هو عين الشيء وعين الشيء هو عين الحركة وإثبات الاشتباه في شيء واحد محال إذ الشيء لا يشبه نفسه، فكان إلزامكم إياهم فاسد.

[فعل الله خلق وإيجاد وفعل العبد مباشرة واكتساب]:

وعندنا فعل العبد وإن كان غير فعل الله إلا أن فعل الله تعالى خلق وإيجاد وفعلنا مباشرة واكتساب فلم يلزم التشابه، والله الموفق.

والذي يهدم جميع كلامه فصل القصبتين وهو أن قصبتين ظهرت أعاليهما من وراء جدار، يحرك أحديهما العبد والأخرى يحركها الله^(١) تعالى، فعالينهما إنسان لن يفصل البتة بين الحركة التي خلقها الله تعالى وبين الحركة التي خلقها العبد لاستوائهما في ذاتيهما من جميع الوجوه.

فإن قالوا: يمكن الفصل بين الحركتين بالرجوع إلى السبب، فإننا ننظر وراء الجدار فإذا رأينا إنساناً يحرك أحديهما ولم نر محركاً من البشر للآخر علمنا أن الأولى فعل الخلق والثانية فعل الله تعالى.

قلنا لهم: أرأيتم لو أن المحرك لأحديهما كان هو الله تعالى والمحرك الآخر بعض الأرواح الناطقة من الملائكة أو الجن أو الشياطين الذين^(٢) لم تجر المادة برويتنا إياهم وعندكم يستحيل رؤيته للطافته، فبم تفصلون بينهما؟

(١) لوحة ٣٧٨ و د.

(٢) لوحة ٢٦٦ ظ ز.

ثم نقول: قد سبق الكلام أن المشتبهين بذاتيهما لا يختلفان باختلاف الفاعلين ولا باختلاف معاني وراء ذاتيهما، ولا عبرة لاختلاف الفاعل واتحاده، إنما العبرة فلي معرفة حقيقة الاشتباه لذات المشتبهين أو المعنى الموجب للاشتباه لا لما وراء ذلك من الفاعل أو المكان أو الزمان أو الآلة أو السبب، لأن كل ذلك لا يوجب التغير في علة الاشتباه أو الاختلاف، ولهذا لم يكن بين الحركتين من جهتين مختلفتين وبين الحركة والسكون وبين السواد والبياض والاجتماع والافتراق والحلاوة والمرارة والنتن والرائحة الطيبة مشابهة عند اتحاد الفاعل، فكذا لا يوجب اختلاف الفاعلين اختلافاً في الفعلين عند اشتباههما بذاتيهما.

وتحقق ما رمنا^(١) تحقيقه من إثبات المشابهة بين خلق الله تعالى وخلق العباد على أصول المعتزلة، والله تعالى نفى ذلك فصاروا بذلك رادين على الله تعالى وجاعلين^(٢) أنفسهم مستحقة للعبادة وأهلاً لها لأن الله تعالى بقوله: ﴿لَمْ يَكُنْ لَكُمْ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾^(٤) أوجب لهم العذر في عبادتهم ما كانوا يعبدون وجعلهم إياهم شركاء لله تعالى في العبادة لو كان منهم خلق كخلقه، وكل ذلك كفر عصمنا الله تعالى عن مثل ذلك.

وبالوقوف على ما بينا ظهرت صحة ما ادعينا أن إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي إلى المحال، وبالله التوفيق.

[العبد له فعل وليس له قدرة التخليق]:

ثم^(٥) الدليل على أن العبد له فعل وإن لم تكن له قدرة التخليق مساعدة الخصوم إيانا أن له فعلاً، وما مر من الدلائل الموجبة لذلك وهي الدلائل

(١) ط ما لزمنا.

(٢) لوحة ١٧٨ و ط.

(٣) لوحة ٣٧٨ ط د.

(٤) سورة الرعد - ١٣ - الآية ١٦.

(٥) لوحة ١٤٤ ط ب.

السمعية والعقلية والضرورة التي يصير دافعها مكابراً على ما سبق ذكره في إبطال كلام الجبرية.

فإن قالوا: إذا ثبت أن العبد له فعل ثبت أنه هو المخترع له.

قلنا: قد أقمنا الدلالة على أن ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على وجه لم يبق للشك فيه مجال.

فإن قالوا: لو^(١) لم يكن للعبد قدرة الاختراع لم يكن له فعل، وكان مضطراً فيما يحصل منه من الأفعال.

قلنا: قد أقمنا الدلالة على أن له فعلاً يعرف بطريق الضرورة الفرق بين الأفعال الضرورية وبين الأفعال الاختيارية.

[اعتراض، والرد عليه:]

فإن قالوا: هذا غير معقول أن يكون الله تعالى مخرجاً للفعل من العدم إلى الوجود والعبد يكون فاعلاً.

قلنا: لم قلتم أنه غير معقول، والمعقول ما قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن فيه، فإن الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة التخليق لغير الله سبحانه وتعالى، وقد قام على أن العبد له فعل، إلا أنه لا يتصور في أوهامكم ذلك، لأنكم لم تروا في الشاهد من له قدرة الفعل في محل قدرة غيره ومن له قدرة الاختراع ليفعل فعله الاختياري^(٢) ويوجده في محل قدرته، فلم يتصور ذلك في أوهامكم عند قصور حواسكم عند الوقوف عليه، والوهم من نتائج الحس على ما سبق ذكره، وخروج الشيء عن الوهم مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته، إن العلم

(١) لوحة ٣٦٧ و ز.

(٢) لوحة ٣٧٩ و د.

محيط بثبوت الروح في البدن ووجود العقل فيه، وإن كان (لا يتقرر)^(١) في الوهم معنى تحيا به هذه الأعضاء ولا معنى يوقف به على ما غاب عن الحواس من حقائق الأشياء لخروجه عن الحواس، وقد مر أن من رام أن يعرف بالوهم ما سبيل معرفته العقل فقد حاد عن الطريق، ومن يتبع الوهم ولم (يفقد)^(٢) الدليل فيما يجره إلى معرفته لخروجه عن الوهم، فأول ما يلزمه إنكاره ثبوت الصانع إذ لا تصور في الوهم لما ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا قائم بنا ولا بجهة من الجهات منا ولا اتصال له بنا ولا انفصال له عنا، ويلزمه أن يخرج ثبوت الصانع عن العقل لخروجه عن الوهم، ويقول إنه ليس ثبوته بمعقول لما أنه ليس بموهم، فمن أقر بثبوت الصانع اتباعاً للدليل وإن لم يتقرر ذلك في الوهم يلزمه الإقرار بما بينا اتباعاً لما أقمنا من الدليل وإن لم يتصور ذلك في الوهم.

فالمتمكّن في^(٣) هذه المسألة ينبغي أن يتمسك بما ذكرت من الدليل القائم على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى، والدليل القائم على ثبوت الفعل للعبد، ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه بالعرض على الدليلين، ولا يغفل عن ذلك بل يتيقظ ليسهل التخلص عما يوردون من الشبه وجل ما يوجهون من الإشكال بتوفيق الله تعالى.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن لا تعلق للقدرة إلا بالإحداث وتعلقها بوجه سوى^(٤) الإحداث غير معقول.

فإننا نقول لهم: قد أقمنا الدلالة على استحالة ثبوت قدرة الاختراع والإحداث لغير الله تعالى فعليكم أن تعترضوا على ذلك الدليل.

(١) ط، ز لا يتصور وهي الأحسن.

(٢) د ينقذه.

(٣) لوحة ٣٦٧ ط ز.

(٤) لوحة ١٧٨ ط - لوحة ٣٧٩ ط د.

فإن قالوا: لو استحال ذلك لبطل تعلق قدرة العبد بشيء وتعطلت قدرته.

قلنا: وقد أقمنا الدليل على أن العبد له فعل هو مقدوره فجيب الانقياد للدليل وإثبات الفعل للعبد وإن لم يخترعه، وثبت^(١) بمجموع الدليلين جواز تعلق القدرة لا بجهة الاختراع.

ثم نقول: ما يخترعه الله تعالى فيما لا اختيار له لا يكون فعلاً له فكون مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله ولا فعل غيره عندنا، وعند الأشعرية والنجارية يكون فعل الله تعالى لأنه مفعوله والفعل والمعقول واحد، وما يخترعه فيمن له الاختيار، إن كان ذلك الشيء مما لا يتعلق به قدرة المحل فهو أيضاً ليس بفعل للعبد بل العبد محله لا غير، وما يخترعه فيه باختيار العبد ذلك وله عليه قدرة فأثر تعلق قدرته به^(٢) كونه فعلاً، فيكون الله تعالى مخترعاً فعل العبد باختياره لولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلاً له فأثر قدرته كونه ذلك^(٣) المخترع فعلاً له، هذا عن جهة التبرع مع أنا لا حاجة بنا إلى بيان ذلك على ما بينا من أن وجوب اتباع الدليلين يقتضي ما قلنا، والله الموفق.

[شبهة والرد عليها]:

وهكذا الجواب عن قولهم إن الله تعالى إذا علم شيئاً ثم أعلمنا إنما يكون ما يثبت علمه بذلك الشيء، أي لو أعلمنا على الوجه الذي علم هو به، فأما إذا أعلمنا لا^(٤) على ذلك الوجه لا يكون ذلك إعلماً بل يكون^(٥) ذلك تجهيلاً، فإنه تعالى إذا علم شيئاً أسود أو أبيض أو طويلاً أو عريضاً فإن أعلمنا على ذلك الوجه بأن

(١) لوحة ١٤٥ و ب.

(٢) ز سقط.

(٣) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٢٦٨ و ز.

أعلمنا أنه^(١) أسود أو أبيض وعلى ما كان، كان ما ثبت لنا علماً وإن علم هو شيئاً أسود وأعلمنا أبيض فما ثبت لنا لا يكون علماً بل يكون جهلاً، فكذا هذا في قدرته وإقداره إيانا، فإذا قدر على شيء وأقدرنا عليه ينبغي أن يقدرنا على ذلك الوجه ولو أقدرنا لا^(٢) على ذلك الوجه لا يكون ذلك إقدار ثم إنه (تعالى يقدر)^(٣) اختراع الأشياء فإذا أقدرنا يقدرنا على جهة الاختراع، ولو لم يقدرنا على تلك الجهة لا يكون ذلك إقداراً.

فإننا نجيب عن هذا الكلام فنقول: بل يكون ذلك إقداراً وإن لم يقدرنا على الاختراع لما مر أن للعبد فعلاً يتعلق به قدرته، وأن ثبوت الاختراع من جهته مستحيل، وثبت بمجموع الدليلين أن المقدور نوعان: مخترع ومكتسب، والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين: جهة اختراع وجهة اكتساب، اختص الله تعالى بأحدهما واختص المحدث بالآخر، بخلاف العلم فإن هناك لم يثبت دليل يوجب أن يعلق العلم بالمعلوم بجهتين بل قام الدليل أن تعلقه بالمعلوم بجهة واحدة وهو أن يتعلق به على ما هو به، إذ لو تعلق به لا على هذه الجهة لكان جهلاً لا علماً.

ثم نشغل بإبطال ذلك فنقول: قياس العلم يقتضي ما قلنا لو عقلتم، فإن علمنا يتعلق بما هو معلوم الله تعالى وليس من ضرورة تعلق علمنا به زوال علم الباري جل وعلا بل بقي علمه متعلقاً به، وبقي المعلوم معلوماً له وإن صار معلوماً لنا، فكذا قدرتنا ينبغي أن تتعلق بما هو مقدور الله تعالى وعند^(٤) تعلق قدرتنا به يبقى مقدوراً له، وكانت قدرته للاختراع فيبقى^(٥) كذلك وكون الشيء مخترعاً بقدرتين

(١) لوحة ٣٨٠ ود.

(٢) ز سقط.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ط، ز وعندنا - وهو خطأ.

(٥) لوحة ١٧٩ و ط - فتبقى.

محال بالإجماع^(١)، فتكون قدرة العبد متعلقة لا بجهة الاختراع ضرورة، فأما كون المعلوم معلوماً بعلمين فليس بمحال، فيتعلق به علمه تعالى وعلمنا، والذي يؤيد ما قلنا: أن اعتبار العلم يوجب ما ذهبنا إليه أن إعلام الغير ممن لا علم له به محال، وإنما يصح إعلام الغير^(٢) ممن له العلم، فكذا^(٣) إقدار الغير على شيء لا قدرة للمقدور عليه يكون محالاً، وكذا زوال العلم عما هو معلوم غيره (لا يكون)^(٤) إلا عن جهل، فكذا زوال القدرة عما هو مقدور الغير لن يكون إلا عن عجز، فكان فيما قلتم تعجيز الله تعالى وذلك محال.

ثم نقول لهم: لما كان يستحيل أن يعلمنا الله تعالى خلاف معلومه يستحيل أن يقدرنا الله تعالى على خلاف مقدوره، ومقدوره مخترع يضاف إليه لا مطلق المخترع، فبقدرنا أيضاً على مخترع مضاف إليه لا على مطلق المخترع، ولو جاز أن يقدرنا على مخترع غير مضاف إليه لجاز أن يعلمنا معلوماً^(٥) غير مضاف إليه وذا باطل، فكذا هذا.

وعلى هذا الوجه يبطل أيضاً قولهم: إن ما قلتم يؤدي إلى جعل العباد مضطرين أو إلى تعجيز الله تعالى، فإن الله تعالى إذا أراد أن يخلق كسب العبد إن كان للعبد قوة الامتناع (فقد عجز الله تعالى عن تخليقه وإن)^(٦) (لم يكن له قدرة الامتناع)^(٧) فهو إذا مضطر.

فإننا نقول: ثبتنا بالدليل أن لا اختراع^(٨) من قبل العبد وأن له فعلاً كان

(١) ط، ز سقط - لوحة ٣٨٠ ظ د.

(٢) لوحة ٢٦٨ ظ ز.

(٣) لوحة ١٤٥ ظ ب.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه وسقط من د.

(٧) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.

(٨) ز الاختراع.

مجموع الدليلين موجباً كونه تعالى قادراً مخترعاً، وكون العبد فاعلاً مكتسباً مختاراً.

وما قلتم من السؤال يوجب بطلان أحد هذين الوجهين، وما ثبت بالدليل^(١) المتيقن غير محتمل للبطلان، فإذا كان السؤال في نفسه باطلاً.

ثم نقول: إن كان الله تعالى أراد^(٢) الحركة الضرورية من العبد فيخلقه ولا يكون للعبد قدرة الامتناع والله تعالى قادر والعبد مضطر، وإن أراد تخليق الحركة الاختيارية فالعبد لا يتصور منه الامتناع لأنه تعالى إنما يخلق تلك الحركة إذا أرادها العبد واختار وقصد اكتسابها فيخلق الله تعالى لا محالة لإجرائه العادة في تخليقه عند وجود قصد العهد لا لكونه ملجأ إلى ذلك، على أن الله تعالى إذا كان يخلقه مقارناً لقدرة العبد كيف يتصور منه الامتناع عن الفعل وهو موجود والامتناع عن الموجود محال، والله الموفق.

[دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين جائز]:

وبالوقوف على^(٣) ما بينا من دليل استحالة ثبوت قدرة التخليق^(٤) للعبد، ودليل ثبوت الفعل والقدرة له يعرف جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين^(٥) وذلك بحمد الله تعالى دليل فيه كفاية وغنية عن الاشتغال بغيره من الدلائل.

ثم نقول: قد سبق منا القول في الفصل الذي أثبتنا فيه استحالة دخول الاختراع تحت قدرة العبد، وأن إقدار الغير على ما لا يقدر عليه المقدر^(٦) محال،

(١) لوحة ٣٨١ و د.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٦٩ و ز.

(٤) ط، ز الاختراع.

(٥) راجع أدلة المعتزلة في استحالة مقدور واحد تحت قدرة قادرين من كتاب المغني ج ٨

ص ١٠٩-١٢٨.

(٦) ز المقدور.

وقد انعقد الإجماع أن الله تعالى هو الذي يقدر العبد ويخلق قدرته، وأن القدرة ليست بداخله تحت قدرة العبد إذ لو منعت منه لما تمكن من اكتسابها عندنا وتخليقها عندهم، وإذا كان الله تعالى هو الذي يقدر العبد كان محالاً أن يقدره على ما لا قدرة له عليه على ما قررنا، فكان ذلك دليلاً على جواز دخول مقدور واحد^(١) تحت قدرة قادرين، ثم لا دليل يدل^(٢) للمعتزلة على استحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، إلا أنهم لم يعاينوا ذلك وهم أبداً يفزعون إلى الوهم ويجعلونه عياراً للعقل والفهم وهو بعيد عن الصواب على ما قررنا.

ثم قيل لهم: أيش تعنون بقولكم إن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال؟ أتعنون دخوله من جهة الاختراع أو من جهة الاكتساب أو من جهة اكتساب واختراع؟ فإن قالوا: من جهة الاختراع فسلم تنازعهم في هذا، وإن قالوا: من جهة الاكتساب فكذلك لأن فعلاً واحداً لا يكون فعلاً لكاسبين.

وإن^(٣) قالوا: من جهة الاكتساب والاختراع أن^(٤) يقدر على اختراعه مخترع وعلى اكتسابه مكتسب ففيه النزاع.

فقيل لهم: لم قلتم ذلك وقد وقعت الخصومة فيه ثم ما أقمنا من الدلائل موجب ذلك ومن عد الممكن ممتنعاً فهو جاهلي فكيف بمن عد الواجب ممتنعاً؟

ثم هم إنما عدوا ذلك ممتنعاً لأنهم لم يعقلوا تعلق القدرة بالمقدور إلا من جهة الاختراع وذلك لعمرى محال، وعند خصومهم قط لا يجوز تعلق قدرتين بجهة الاختراع بمقدور واحد وإنما الكلام^(٥) وراء ذلك وهو أن قدرة واحدة لما تعلقت

(١) لوحة ٣٨١ ظ د.

(٢) لوحة ١٧٩ ظ ط.

(٣) لوحة ١٤٦ و ب.

(٤) ز لن.

(٥) لوحة ٢٦٩ ظ ز.

بمقدور بجهة الاختراع هل يجوز أن تتعلق به قدرة أخرى يكون أثرها جعل ذلك المخترع فعلاً له أم لا؟

عندنا ذلك جائز وعندهم ذلك ممتنع، وقد أقمنا الدلالة على وجوبه فضلاً عن الجواز.

ثم إنهم مع أبائهم تعلق قدرتين بمقدور واحد بجهتين وانعقاد الإجماع من كل العقلاء على استحالة تعلقهما^(١) به من جهة الاختراع أفضت بهم الأصول الفاسدة إلى تجويز تعلقهما به من جهة واحدة وهي الاختراع فعظم عليهم الخطب بذلك وتفرقت رؤسائهم في الاحتيال للتخلص عنه فلم يمكنهم ولم يحصل لهم بذلك إلا التجاهل والخروج عن شهادات المعارف، وذلك أن أهل السنة ألزموهم على قولهم أن بالتولد أن رجلين مستويي القدرة لو حركا حجر فتحرك الحجر فكان ما فيه من الحركة فعلاً للمحركين مقدوراً لهما، فكان الشيء الواحد فعلاً لفاعلين مقدوراً لقادرين فبطل ما يوجهون على أهل السنة من إنكار مقدور لقادرين وعلى متكلمي أهل الحديث والنجارية من استحالة كون شيء واحد فعلاً لفاعلين، فتفرقت المعتزلة في دفع هذا الإلزام، فزعم بشر بن المعتمر أن أجزاء الحجر لو كانت زوجاً يتحرك نصفها بأحدهما والنصف الآخر بالثاني.

ف قيل له: لو كانت الأجزاء وتر بأن كانت مثلاً أحد عشر جزءاً؟

فقال: حركات ستة منها لأحدهما وحركات الخمسة الباقية للثاني.

قيل له: لو كانوا استويا في البنية والقوة والنشاط والإرادة كيف يتصور أن يضاف إلى أحدهما أكثر وإلى الآخر الأقل؟ فقال: محال أن يستويا في ذلك، ف قيل له: لم قلت ذلك؟ فقال: لأنهما لو^(٢) استويا في ذلك لأوجب أحد أمرين: إما وجود

(١) لوحة ٣٨٢ و د.

(٢) ز سقط.

فعل من فاعلين، وإما انقسام حركة جزء لا يتجزأ وكلاهما محال، وما أدى إلى المحال كان محالاً في نفسه، ثم مثل هذا بجزء متوسط بين رجلين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره لا يجوز أن يستوي الرجلان في القوة والإرادة للتحرك إلى ذلك الجزء، لأنهما لو استويا ولا يكون أحدهما أولى ببلوغ مراده^(١) أدى إلى أحد أمرين كل واحد منهما محال فإنهما إما أن لا يبرحا من مكانهما من غير منع، وإما أن يوافقيا ذلك الجزء جميعاً، وكل واحد من الأمرين فاسد، فكذا^(٢) هذا.

والجواب عن هذا أن يقال: لا وجه لإنكار قدرة الله تعالى أن يخلق شخصين مستويي القدرة والبنية، ومن ضرورة ذلك أن يكون في قدرة كل واحد منهما مثل ما في قدرة^(٣) الآخر ليقع الفرق بين القوتين المستويتين والقوتين المختلفتين، ثم لا شك أن اتفاقهما على فعل ليس بممتنع، وليس هذا الممكن يجعله محالاً أو من جعل ذلك المحال ممكناً لا مكان هذا، وهكذا هذا على كل من دفع موهوماً خوفاً من وجوب المحال عليه؛ لأن دفع الممكن هرباً من المحال كتصحيح المحال هرباً من إحالة الصحيح.

ثم نقول لهم^(٤): لا نزاع لأحد من العقلاء في كون (ثبوت الرجلين المستويين)^(٥) في^(٦) القوة واتفاقهما على الإرادة ممكناً، ولا دليل في الفعل يدل على إحالته بل فيه دليل إمكانه، وكون فعل واحد لفاعلين وتعلق قدرتين بمقدور واحد مما للعقلاء فيه كلام، فهلا علمت بإفشاء ذلك الممكن إليه أنه ممكن حتى خالفت العقل والعقلاء، وجعلت الممكن ممتنعاً، وهذا جهل فاحش.

(١) لوحة ٣٨٢ ظ د. لوحة ٢٧٠ و ز.

(٢) لوحة ١٨٠ و ط.

(٣) د سقط.

(٤) ط سقط.

(٥) ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسباق.

(٦) لوحة ١٤٦ ظ ب.

ثم نقول له: إنك سلمت أن تخلق الله رجلين مستويين في القوة والبنية من جملة الممكنات، وإنما جعلت المستحيل وجود إرادتهما لتحريك ذلك الجسم ويجوز وجود إرادة كل واحد منهما لتحريك الجسم والاعتماد عليه لتحريك على الانفراد فبعد ذلك نقول: إذا وجدت من أحدهما إرادة تحريك الحجر لماذا امتنع وجود إرادة تحريك ذلك الآخر، ولا مضادة بين الإرادتين والفعلين^(١) لتفرق محليهما، ولا فساد لمحل قدرة أحدهما عند ورود إرادة الآخر، فإن تعلق بالمثل الذي ضربه قلنا هناك: إنما استحال وجود إرادة الاثنين لأن إرادتهما للتحرك إلى الجزء المتوسط لا تقع إلا مع حكمها وهو التحرك، ولما استحال شغلها ذلك الجزء المتوسط استحال وجود^(٢) ما لا يقع إلا مع حركتيهما وهو الإرادة، ولا استحالة في وجود الاعتماد من الاثنين على ذلك الجسم وتحريكهما إياه، فإن نوزعنا في كون إرادة التحرك مع التحرك نثبت ذلك بالدليل على أننا بنينا ذلك على أصلنا لدفع الإلزام للإلزام على الخصم وهو مستقيم، ولأن العلم باستحالة شغل اثنين جزءاً واحداً من الممكن ضروري والعلم باستحالة دخول مقنور واحد تحت قدرة قادرين ليس بضروري لو كان لكان استدلالياً (وبإفضائه إلى جعل ما هو ممكن ممتنعاً علم بطلان الاستدلال، وفيما)^(٣) استشهد به الأمر بخلافه، لأن ما علم ضرورة لا يتصور خطأ وبطلانه، فلا يمكن جعل أحدهما نظير للآخر، والله الموفق.

وألزموه أيضاً أن جزءاً لا يتجزأ لو وضع على لوح وقبض على طرفي اللوح رجلان فحركاه فأزعج الجزء وكان الجزء مع أجزاء اللوح فرداً لا بد أن حركة الجزء كانت بينهما لانعدام دليل ترجيح أحد الرجلين لاستوائهما في المعاني كلها.

(١) لوحة ٣٨٣ و د.

(٢) لوحة ٢٧٠ ظ ز.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

ثم يقال له: إذا قلت: يستحيل أن يتفق الاثنان على التحريك عند استوائهما في المعاني لأنه يؤدي إلى محال فقل يستحيل أن يخلق الله شخصين مستويي القدرة والبنية لأنه يؤدي إلى^(١) محال إذ لا فرق بينهما.

ثم بعد ذلك إنك بين أمور ثلاثة^(٢): إما أن ترجع عن مسألة المتولدات وتجعلها لله تعالى كما هو مذهب أهل السنة، أو^(٣) تجيز تعلق قدرتين بمقدور واحد وجعل شيء فعلاً لفاعلين وفيه رجوع عن مذهبك، أو تتمسك بالمذهبين مع لزوم الدليل فتوصف بالعناد المحض، والله الموفق.

وزعم أبو موسى بن صباح المردار^(٤) المعروف بناسك البغداديين أن الحركة فعلهما جميعاً ومقدورهما ولو كان أحد المحركين^(٥) مأموراً به والآخر منهياً عنه كانت الحركة طاعة من المأمور به حسناً، معصية من المنهي عنه قبيحاً، ولو كان أحد المحركين إنساناً منهياً عن التحريك والآخر الريح كانت الحركة فعل الله تعالى وفعل العبد، وهي معصية قبيحة من العبد، وهي حكمة من الصانع القديم جل وعلا، وكان^(٦) القديم فعل ما هو معصية من غيره ولم يكن بذلك عاصياً، وكذا لو كان الرجل مأموراً بذلك كان الله تعالى فعل ما هو طاعة من العبد، ولم يكن بذلك مطيعاً وعلى هذا لم يبق له في مسألة خلق الأفعال مع أهل الحق كلام.

وزعم أبو الهذيل العلاف أن^(٧) حركة كل جزء من أجزاء الحجر مقسمة على

(١) لوحة ١٨٠ ظ ط.

(٢) ط، ز سقط.

(٣) لوحة ٣٨٣ ظ د.

(٤) هو تلميذ بشر بن المعتمر وأستاذ الجعفرين وافق بشرًا في التولد وزاد عليه جواز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد وكان شديد النظر والمغالاة فقد كفر من قال بالجبر. راجع المعتزلة لزهدي ج ١ ص ١٣٨ القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ.

(٥) ز المتحركين.

(٦) لوحة ٢٧١ و ز.

(٧) لوحة ١٤٧ و ب.

كل واحد منهما لا في نفسها لأنها حركة واحدة وشيء واحد، والأعراض لا تنقسم في ذاتها، وإنما تنقسم بالمكان والزمان والفاعلين. ويلزمه جميع ما لزم المردار إذا كانت هي باعتبار ذاتها غير منقسمة فكانت هي باعتبار أحد الفاعلين طاعة وبالعبار الآخر معصية، وكذا إذا كان أحد المحركين ربحاً إذ هي في نفسها غير منقسمة فيلزمه جميع ما ألزمتنا، ولم ينفعه هذا التجاهل.

ثم نبين تجاهله فنقول له: إذا انقسمت الحركة على الفاعلين أكان قسم كل واحد منهما هو قسم صاحبه بعينه لا غير أم هو غير قسم صاحبه؟

فإن قال: هو قسم صاحبه، فإذا كان الفعل لهما لا على الانقسام، وكان على ما عليه قول^(١) خصومه من كونه طاعة ومعصية وفعلاً لفاعلين ومقدوراً لقادرين ولم يحصل الفرق بين انقسامها وامتناعها عن الانقسام، إذ لو قيل هي لا تنقسم لم يكن تحت هذا القول إلا هذا أن قسم كل واحد منهما هو قسم صاحبه. وإن قال: قسم كل واحد منهما غير قسم صاحبه في الذكر والعبارة إلا أن المنقسم واحد في الحقيقة.

قيل: وخصومك يقولون: الكسب غير الخلق، وما عذب عليه غير ما لم يعذب عليه، وما قدر عليه الإنسان من الاكتساب غير ما لم يقدر عليه من الخلق في العبارة، والمخلوق هو المكتسب في الحقيقة، على هذا كان يتكلم حفص^(٢)، فإن كان قولك هذا صحيحاً فقولهم كان صحيحاً، وإن كان قولهم باطلاً كان قولك باطلاً. وإن زعم أن أحد القسمين غير صاحبه على الحقيقة فهذا هو القول بتجزؤ الأعراض وانقسامها وهو لا يقول به، بل هو قول جعفر^(٣) بن حرب^(٤) ويقال له أيضاً: ما

(١) لوحة ٣٨٤ و د.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) لوحة ٢٧١ ظ ز.

الفرق بينك وبين من يقول بتجزؤ الجزء فيجعل ما^(١) يلاقي الأرض غير ما يلاقي السماء، وما يلاقي الشمال غير ما يلاقي الجنوب، وما يلاقي الصبا غير ما يلاقي الدبور قياساً على قسمتك الحركة الواحدة والشئ الواحد على مسببه لا في نفسه وهذا مما لا يجد فيه فرقاً البتة.

ثم إنه ناقض حيث زعم أن الأعراض تنقسم باعتبار الأمكنة والأزمنة والفاعلين فيكون ما وجد منها في مكان غير ما وجد في غيره من الأمكنة، وما وجد منها في زمان غير ما وجد منها في غيره من الأزمنة. ثم زعم أن الكلام الواحد يحل في أماكن كثيرة متغايرة ولم يجعله متغيراً بتغاير الأمكنة، وزعم أن أكثر الأعراض توجد في وقتين لأنه يقول ببقائها، ولم يجعل تغاير الأزمنة موجباً لتغاير ما فيها من الأعراض، والله الموفق.

وزعم جعفر بن حرب المعروف بالأشج: أن حركة كل جزء منقسمة قسمين على الحقيقة نصفها^(٢) لهذا الدافع ونصفها لذلك وهي ذات بعضين متغيرين حقيقة. فقيل له: ما أنكرت أن تكون الحركة التي يفعلها واحد فعلين متغيرين أيضاً. فزعم أنها فعل واحد غير منقسم لانعدام علة انقسامها لأن زمانها ومكانها وفاعلها واحد.

قيل له: هذا جهل، لأن ما يتغير في نفسه لا أثر لاتحاد الزمان والمكان والفاعل في اتحاده^(٣) كما لو خلق الله تعالى في زمان واحد في جزء لا يتجزأ من الأمكنة لوناً وطعماً كانا شيئين متغيرين، وإن اتحد الفاعل والمكان والزمان، فلو كانت الحركة نصفين متغيرين عند تعدد الفاعلين كانت أيضاً نصفين متغيرين عند

(١) لوحة ١٨١ و ط.

(٢) لوحة ٣٨٤ ظ د.

(٣) ز إيجاده.

اتحاد الفاعل، وحيث لم يكن كذلك عند اتحاد الفاعل دل أنه ليس كذلك عند تعدد الفاعلين.

ثم يقال له: أيزول الجسم بنصف الحركة التي (حصلها واحد منهما) ^(١)؟ فإن قال: نعم. فهو إذا حركه فكان وجد بكل واحد من المحركين حركة ^(٢) على حدة وحصل لكل محرك حركة ^(٣) على حدة، وهذا ليس بمذهبه. وإن قال: كل نصف ليس بحركة فإذا ليس كل نصف ^(٤) بزوال النصفان إذا اجتمعا فقد اجتمع ما ليس بزوال وما ليس بزوال، وباجتماع ما ليس بزوال وما ليس بزوال وما ليس بحركة (وما ليس بحركة لا يزول) ^(٥) الجسم عن المكان الأول، وإذا زال دل على وجود الزوال.

ثم يقال له: لو أوجد أحدهما في كل جزء من أجزاء الجسم نصف الحركة الذي هو حصته أيزول الجسم عن مكانه الأول؟ فإن قال: نعم. فهو إذا حركة على ما بينا، وإن قال: لا. فقد بقي في المكان الأول وبقي ساكناً فيه فكان فيه اجتماع السكون وبعض الحركة ويستحيل اجتماع الشيء مع بعض ما يضاده، ثم النصف الآخر أيضاً ليس بحركة فيجوز أن ^(٦) يجتمع معه السكون أيضاً إذ السكون قد يجامع ما ليس بحركة وما ليس بحركة كما يجامع اللون والطعم، وهذا كله تجاهل وخروج عن المعارف. ومقتضى هذا أن جماعة كثيرة لو حركوا جسماً ينبغي أن تحصل حركة كل جزء متباعدة على عدد الفاعلين، فتكون كل حركة منقسمة إلى الأعشار والأسداس وأكثر، وهذا جهل فاحش.

(١) ز ما بين القوسين سقط - وكتب بدلها كلمة يوجد.

(٢) لوحة ١٤٧ ط ب.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٢٧٢ و ز.

(٥) ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ٣٨٥ و د.

وحكى ابن الراوندي^(١) عنه أنه كان يقول: التحريك هو عين الحركة، فلما كان التحريك والحركة واحدًا والدافعان محركان فالواحد يكون محركاً، وإنما يكون محركاً أن لو وجد منه تحريك، والتحريك هو عين الحركة فيجب أن يحصل بكل واحد منهما حركة على حدة وهذا خلاف مذهبه، وهذا كله هذيان، وتضييع الوقت بإبطاله عبث، إذ معرفة بطلان القول بتجزؤ الأعراض حاصلة بالطبائع، والله الموفق.

وزعم هشام بن عمرو^(٢) أن كل جزء من أجزاء الحجر يحصل فيه حركتان أحدهما فعل لهذا والأخرى فعل لذلك، وهذا محال، لأن الجزء إن كان يخرج بأحديهما عن المكان الأول فالأخرى إذا لم تخرج بها عن المكان الأول فلا تكون حركة، وإن كان لا يخرج بأحديهما عن المكان الأول فهي ليست بحركة.

فإن قال: يخرج بأحديهما إذا انفردت وبهما إذا اجتمعت.

قلنا: إذا خرج الجزء بهما عن المكان الأول أخرج بهما جميعاً أم بأحديهما أم بكل واحد منهما؟ فإن قال: خرج بهما جميعاً. فهما جميعاً علة واحدة فكانت كل^(٣) واحدة منهما بعض العلة وهو باطل، لأنها لم تكن حركته، وإن قال: خرج بأحديهما. فالأخرى إذا لم تخرج بها عن المكان الأول فلم تكن حركة، وإن قال: خرج بكل واحد منهما.

قلنا: فإذا خرج بما لولا هو لما انعدم الخروج، والخروج بمثل هذا عين^(٤) معقول، إذ العلل العقلية موجبات بذواتها فما^(٥) يتصور ثبوت معلول بدونه، ولم

(١) لوحة ١٨١ ظ ط.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحة ٢٧٢ ظ ز.

(٤) ز، ط غير.

(٥) لوحة ٣٨٥ ظ د.

ينعدم المعلول لو انعدم هو لا يكون علة بالثبوت، ولو كان لما كان به فكانت إحداهما غير موجبة للخروج فلم تكن حركة.

يحققه: أن هذا الجزء ما قطع إلا مكاناً وحداً، ولو جاز لك أن تقول: وجدت حركتان لوجود محركين كان لغيرك أن يقول: لا بل وجدت حركة لاتحاد المكان الذي قطع، ويقال له: لو جاز وجود حركتين لا يقطع بهما إلا مكان واحد لجاز وجود ألف حركة لا يقطع بهما إلا مكان واحد، وهو يلتزم هنا.

ويقول: لو حرك الجسم ألف نفر وأكثر حدث في كل جزء من أجزائه من الحركات بعدد الفاعلين، والقول بوجود ألف حركة لا يقطع بها إلا مكان واحد تجاهل، ولو جاز أن يخطر أحد هذا بباله لجاز لغيره أن يقول على القلب، ويجوز أن يقطع ألف مكان بحركة واحدة. وهذا كله هذيان، فاقتضت بهم أصولهم الفاسدة إلى أن جوزوا تارة قيام عرض واحد بألف محل وأكثر، وجوزوا تارة قيام ألف عرض من جنس واحد وأكثر بمحل لا أثر لها إلا ما لواحد منها، وهذا كله محال.

ومن^(١) دأب المعتزلة عدم المبالاة بالانسلاخ عن الدين، وارتكاب ما يأباه العقل وينادي بإحالاته ويحكم على قائله بالتجاهل، والخروج عن المعارف عند رجائهم نصره (ما هم عليه)^(٢) من الباطل، ودفع ما يتوجه عليهم من الحجج الهادفة لقواعد ما هم عليه من الضلال الآتية على ما يتمسكون به من البدع بالإبطال والاستئصال، والرجوع (إلى الطريق)^(٣) المستبين والصراط المستقيم خير من الإمعان في المهاوي والمهالك والإيجاف^(٤) في البوادي والمجاهل^(٥)، ونعوذ بالله

(١) لوحة ١٤٨ و ب.

(٢) ب، د ما عليهم وأثبتنا عبارة ط، ز لسلامة السياق.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز - والإلحاف - الإيجاف معناه الاضطراب يقال: وجف يجف أي اضطرب - راجع مختار الصحاح.

(٥) ط، ز والتجاهل.

تعالى من اتباع الوسوس والوقوع في ترهات البسباس^(١)، ومما^(٢) يصلون على^(٣) خصوصهم بقولهم: لوجاز أن يكون فعل واحد فعلاً لفاعلين جاز أن يكون^(٤) قول واحد قولاً لفاعلين. يبطل بهذا^(٥) أيضاً على ما قررنا أن الحركة الواحدة عندهم فعل لفاعلين ولم ينفعهم التجاهل، ثم نقول: إن هذا الكلام لا يتوجه علينا فإننا لا نقول إن فعلاً واحداً يكون فعلاً لفاعلين البتة، فإن ما هو فعل الله تعالى هو صفة أزلية قائمة بذاته وليس بفعل للعبد وما هو فعل للعبد ليس بفعل الله تعالى بل هو مفعوله، ثم الفعل اسم عام وله أسماء وأنواع، فإن كان ما خلقه الله تعالى من فعل العبد ضرباً فهو مفعول الله تعالى وفعل العبد باعتبار اسم جنسه وضربه باعتبار اسم نوعه، وكذا لو خلق قول العبد فهو مفعول الله تعالى وهو فعل العبد باعتبار اسم جنسه وقوله باعتبار اسم نوعه، وكذا على قول أبي عيسى البرغوث وأبي حسن الأشعري لا يتوجه الإلزام فإنهما لا يجعلان فعلاً واحد لفاعلين بل لا فعل إلا الله تعالى، فأما العبد فله الكسب وقول العبد اسم لكسبه فيكون قوله فعلاً لله تعالى كسباً للعبد، ثم ما هو من الأسماء للكسب يكون راجعاً إلى من قام به الكسب فإن كان ذلك ضرباً فالضارب من قام به لا من خلقه والمتحرك من قامت به الحركة لا من خلقها، والقاتل من قام به القول لا من خلقه، ولا يتصور قيام شيء من هذه المعاني إلا بمحل واحد فلا يوصف به اثنان، فأما الاتصاف بكونه فاعلاً ليس من شرطه قيام الفعل بالفاعل عندهم، ويحتجون عليكم في ذلك بالحركة والصفات الضرورية، فإن الفاعل للحركة الضرورية خالقها والمتحرك بها محلها، ولا يتصور اتصاف ذاتين بأنهما متحركان بحركة واحدة لاستحالة قياسها بذاتين، وكذا هذا في السواد فإن

(١) البسباس أي الشؤم.

(٢) لوحة ٢٧٣ و ز.

(٣) لوحة ٣٨٦ و د.

(٤) ط يقول.

(٥) لوحة ١٨٢ و ط.

فاعله هو الله تعالى والأسود به المحل^(١) القابل له، وكذا في غيره من الصفات، وكذا لا يلزم النجار وعبد الله بن سعيد^(٢) والقلانسي^(٣) وغيرهم حيث يجوزون فعلاً لفاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب لأنهم^(٤) لا يشترطون قيام الخلق بالخالق، وأنتم ساعدتموهم (ويشترطون قيام الفعل الذي هو كسب بالمكتسب، وأنتم أيضاً ساعدتموهم)^(٥) في ذلك، والقول اسم للكسب الخاص بالحركة والسواد وغيرهما فيكون الموصوف به المحل لا غير فأما من حيث إن القول تتعلق به قدرة الخالق وقدرة المكتسب لا تفارق غيره من الأفعال غير أن الموصوف باسمه النوعي من قام به على ما قررنا. وبالوقوف على هذا التقرير ظهر أن هذا تمويه وتلبيس على الضعفاء، والله موفق.

[العبد له فعل وليس بمجبور]:

ثم بإحاطة العلم على ما ذكرت من مجموع الدليلين وثبوت المعرفة باستحالة ثبوت قدرة التخليق للعبد وثبوت الفعل له ظهر أن لا حاجة بنا إلى^(١) بيان مائية الكسب بنا بل غنية عن الاشتغال به، وعلينا أن نبين أنه ليس بمجبور، وأن له فعلاً وأن قدرته متعلقة بمقدوره وهو فعله وإن كان لا وقوع لذلك في أوهامنا على ما قررنا، ثم نشغل ببيان ذلك ليعلم المسترشد المراد بذلك فنقول:

[الفرق بين الكسب والخلق والفعل]:

اختلفت عبارات أصحابنا - رحمهم الله - في ذلك وفي الفرق بينه وبين الخلق.

فقال بعضهم: كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل

(١) لوحة ٣٨٦ ظ د.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) لوحة ٢٧٣ ظ ز.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١٤٨ ظ ب.

قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما.

وقيل: ما وقع بآلة لهو كسب، وما^(١) وقع لا بآلة فهو خلق.

وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع مقدوره^(٢) به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب، واسم الفعل يقع على مطلق ما وقع مقدوره به من غير اختصاص بما يصح الانفراد به، والعبد لا يصح انفراده بتحصيل مقدوره على ما قررنا^(٣) من استحالة ثبوت قدرة الاختراع له فلم يكن خالقاً بل كان مكتسباً، والله تعالى متفرد في الإيجاد، لا حاجة به إلى غيره فيما يوجده فكان خالقاً.

ثم إن المعتزلة يزعمون أن ما تدعون أنتم من الكسب غير معقول^(٤).

(١) لوحة ١٨٢ ظ ط.

(٢) لوحة ٣٨٧ و د.

(٣) الحق أن الكسب عند الأشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير وهو الذي يعول عليه في تفسيره، ولا يصح غيره إذ هو الجاري على القواعد الفعلية والسنة وإجماع السلف. أما عند الماتريدية فهو صرف القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق لأن جميع ما يتوقف عليه فعل الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزمًا مصممًا بلا تردد وتوجهًا صادقًا للفعل طالبًا إياه فإذا وجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيكون منسوبًا إليه من حيث هو حركة ومنسوبًا إلى العبد من حيث هو زنا مثلاً..

والقول بالكسب صعب ولكنه قام وثبت بالبرهان وهو أنا نجد تفرقة ضرورية بين ما نباشره من الأفعال وبين ما نحسه من الجمادات فظهر أن لنا في أفعالنا اختياراً. راجع الروضة البهية لأبي عذبة ص ٢٦-٢٧.

(٤) يعرف عبد الجبار الرازي الكسب فيقول: هو كل شيء من المنافع والمضار اجتلب بغيره فلذلك يسمى الربح كسباً للتاجر، وسمى الله تعالى ما اجتلبوا به عقاب النار كسباً فقال ﴿ذَلِكَ بِمَا كَفَرْتُمْ يَكَاذُ﴾ والفعل إذا وقع على هذا الوجه يسمى كسباً ويسمى المجتلب أيضاً به كسباً. ويقول: وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - بعد ذكره معنى ما قدمناه. وإنما وعى المجبرة إلى التعلق بذكر الكسب، لأنهم لم يقدروا على صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقات من الأفعال، ولا يجرؤ على الله تعالى غيرها.

فأما شيخنا أبو علي فقد قال في الاكتساب: إنه الفعل الذي يكتسب به لنفسه خيراً أو شراً أو ضرراً أو نفعاً أو صلاحاً أو فساداً، والمكتسب غير الاكتساب لأن الاكتساب هو تجارته وبيعته،

وقد بينا أنه معقول لقيام الدلائل العقلية عليه إلا أنه ليس بموهوم، ولو رفضت المعتزلة التعصب ونظرت بالعقل وانقادت للدلائل وجانبت الهوى وأنصفت^(١) من نفسها لعرفت أنهم القائلون بما لا يعقل المستمسكون بما هو المحال الممتنع، وذلك أن من مذهب جمهورهم أن المعدوم شيء، وأكثرهم يزعمون أنه عين وعرض وجوهر قبل الحدوث وكذا سواد وحركة وذات على ما قررنا قبل هذا من بيان أقاويلهم. ثم قدرة الفاعل لا تتعلق إلا بالوجود ولا تتعلق لها بالشيئية، ولا تكون حركة ولا سوادا ولا جوهرًا ولا ذاتًا ولا عينًا لأن هذه الأوصاف كانت ثابتة في الأزل، ثم الوجود ليس بمعنى وراء الذات ولا تتعلق للقدرة بالذات فلا يتصور تعلقها بالوجود إذ هو ليس معنى وراء الذات فإذا لا تتعلق لقدرة ما، لا للقدرة القديمة ولا للقدرة المحدثه بمقدور البتة، وفيه تعطيل الصانع والقول بقدم العالم، وإبطال ثبوت الفعل للعباد، وتعطيل الأمر والنهي والوعد والوعيد، ونحن نقول: إن الله تعالى خلق العالم وجعل ما ليس بسواد ولا بياض ولا جوهر ولا عرض ولا موجود سوادًا وبياضًا وجوهرًا وعرضًا وموجودًا، ثم ما كان من ذلك أفعال^(٢) العباد فوجوده وشيئته متعلقة بقدرة الله تعالى وكونه حركة وسكونًا وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد، وعندهم لا تتعلق شيئية بقدرة أحد ووجوده ليس بمعنى

والمكتسب هو المال ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب وقد يكون من فعل العبد ما هو مكتسب إذا كان خيرًا أو شرًا اجتلبه بغيره من الأفعال، فأما أول أفعاله فلا يقال فيه إنه مكتسب وإنما يسمى اكتسابًا وقد يكون في أفعاله ما لا يكون اكتسابًا إذا لم يكتسب به نفعًا أو ضررًا كحركات الطفل والنائم والساهي.. وكل هذا يبين من جهة اللغة أن المكتسب لا بد من أن يكون فاعلًا ومحدثًا.
ويقول عبد الجبار الرازي:

وكل هذا يبين تجاهل المجبرة في قولهم: إن العبد يكتسب ولا يفعل، وإن هذا ينقض سائر ما يتعلقون به في باب العبادة عند فصلهم بين الكسب والفعل وكأنهم تجنبوا القول بأن الإنسان يفعل. راجع: المغني لعبد الجبار ج ٨ ص ١٦٣-١٦٥.

(١) لوحة ٢٧٤ و ز.

(٢) لوحة ٣٨٧ ظ د. والكلمة مكررة في د.

وراء الشيئية، فينبغي أن لا تتعلق قدرة العبد به، فلم يمكنهم تعليق قدرة العبد إلا بقدر ما قلنا، فإذا قلنا بمثل ما قالوا، ولم يبق بيننا خلاف إلا في العبارة فإنهم سموا ذلك خلقاً واختراعاً، ونحن سميناه كسباً إلا أن ما وراء ذلك عندنا متعلق بقدرة الله تعالى وعندهم لا يقدره أحد فاستوينا في جنبه العبد ولم يبق لهم علينا إشكال، وفيما وراء ذلك التحقوا بالدهرية والمعطلة، ونحن ثبتنا على القول بثبوت الصانع^(١) بل هم أتوا بما هو غير المعقول وأبطلوا القول بتعلق القدرة بالمقدور، فإنهم أحالوا تعلقها إلا بالوجود والوجود راجع إلى الذات إذ هو ليس بمعنى وراء الذات ولا تعلق لها بالذات^(٢) والشيئية فإن تعلقها بما لا تعلق لها به وهو محال وهذيان وبطل بهذا الفصل جميع قواعد المعتزلة وأضمحلت شبهاتهم، ونحن نحمد الله في غاية الوضوح.

ثم نقول: ما معنى قولكم: إن قدرتنا قدرة على الاختراع؟ وما هذا الاختراع الذي تزعمون أن قدرتكم متعلقة به أهو اسم لموجود أم لمعدوم وموجود أم لا لموجود^(٣) ولا لمعدوم؟.

[ردود على أقوال المعتزلة]:

فإن قلتم: إنه اسم لموجود، فهو محال عندكم لأن تعلق القدرة بالموجود عندكم محال، وإن قلتم: إنه اسم لمعدوم، فهو محال أيضاً، لأنه يوجب أن يكون في العدم اختراع وكل وصف كان في العدم ثابتاً كان تعلق القدرة به محالاً كالشيئية والجوهر^(٤) والعرضية والعينية وغير ذلك من الأوصاف الثابتة في العدم عندكم، وإن قلتم إنه اسم للموجود والمعدوم فهذا كلام متناقض، وإن قلتم إنه اسم لا لموجود ولا لمعدوم فهو اسم لما لا يعقل إذ لا يتصور معلوم ليس بموجود ولا معدوم، وهذا

(١) لوحة ١٤٩ و ب.

(٢) لوحة ٢٧٤ ظ ز.

(٣) لوحة ١٨٣ و ط.

(٤) لوحة ٣٨٨ و د.

من جهالات الباطنية فإنهم يزعمون أن الباري عز وجل ليس بموجود ولا معدوم، وهذا قول يؤدي إلى الإلحاد والسفسطة، والله الموفق.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن الله تعالى إذا فعل الحركة فماذا فعلت أنا؟ فيقال لهم: وإذا لم تفعل أنت الشيء ولا العين (والوجود هو عين الشيء إذ ليس بمعنى وراءه فماذا فعلت إذا لم يفعل الله الجوهر ولا العرض ولا الشيء ولا العين) ^(١) ولا السواد ولا البياض ولا الرائحة ولا الطعم فماذا فعل؟ ووجودها إذا لم يكن معنى وراءها أو هو عينها وذاتها ولم يفعل عينها ولا ذاتها فماذا فعل؟ فما أجابوا من شيء فهو لهم جواب.

وكذا الجواب عن قولهم: كيف يجوز ^(٢) أن يقال يخلق الله تعالى في يد إنسان سرقة ثم يأمر بقطعها؟ وكذا هذا في الزنا وكذا يخلق فعلاً ثم يعاقب عليه؟ قيل: وإذا لم يفعل السارق شيئاً ولا الزاني ولا الكافر، وكان الزنا والسرقة والكفر في العدم أشياء وأعراضاً وأعياناً ووجودها أعيانها أو ^(٣) ليس معنى وراءها ولم تتعلق قدرة العبد بالشيئية ولا العرضية ولا العينية، ولم تتعلق بمعنى وراءها فماذا فعله، وعلى أي فعل يقطع ويحد ويعاقب؟ فما أجابوا فهو جواب لهم.

وكذا الجواب عن قولهم: إذا لم يكن وجود إلا للخالق ولمخلوقه أفيعاقب على وجود الخالق أم على وجود ^(٤) المخلوق؟

قيل: وإذا لم يوجد إلا شيء لم يفعله أحد أفيعاقب على الشيء؟ فما أجابوا فهو لهم جواب، وهذا كله تبرع منا فإننا إذا أقمنا الدلالة على أن العبد وإن لم يكن مخترعاً خالقاً فله فعل وإن كان لا يقع كيفية ذلك في أوهامنا، فنقول: بأنه يعاقب

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٧٥ و ز.

(٤) لوحة ٣٨٨ ظ د.

على فعله، وكل هذه الأسئلة طلب لجعل فعلنا موهوماً وهو فاسد، فلا ينبغي أن نصغي إليها غير أنا بينما هذه الأجوبة على طريق التبرع ليتبين بذلك وهاء كلامهم وأنهم لا يلزمون إلا ما يلزمهم مثله ولا يعيبون خصومهم إلا بما هم معيبون به بل هم المعيبون دون خصومهم على ما قررنا، والله الموفق.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن فعل العبد لا يخلو إما أن يكون كله من الله تعالى فيذم هو عليه، وإما أن يكون كله من العبد وهو ما قلنا، وإما أن يكون بعضه من الله تعالى وبعضه من العبد فيشتركان في الذم. فيقال لهم: لو عقلتم لما اشتغلتم بهذا التقسيم إذ هذا مما يصح في الأجسام لما هي متبعضة متجزئة دون الأعراض التي يستحيل عليها التبعض والتجزؤ لانعدام تألقها وتركبها، وما لا بعض له لا كل له إذ هما من الأسماء الإضافية والتقسيم^(١) إلى الكل والبعض، فما يستحيل عليه البعض والكل جهل.

ثم نقول لهم: هل مفعول الله تعالى وهو فعله فيذم على فعله كما هو عندكم شيء وذات وعين وموجود^(٢) ويذم على وجوده دون شئنيته وذاتيته وعينيته، على أنا إذا أثبتنا بالدليل أن له فعلاً ولا^(٣) اختراع^(٤) له فيذم هو على فعله ولا يذم الله تعالى على اختراعه لما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى = كما يذم عندكم على وجود فعله دون شئنيته على أن هذا يلزم أبا الهذيل وأبا موسى^(٥) المرادار حيث جعلاً حركة الحجر فعلاً للمحركين، ولو كان أحدهما مأموراً بالتحريك والآخر منهياً عنه فتكون الحركة في ذاتها شيئاً واحداً وهي طاعة ومعصية يحمد المطيع

(١) لوحة ١٤٩ ظ ب.

(٢) لوحة ١٨٣ ظ ط.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٣٨٩ و د.

(٥) لوحة ٢٧٥ ظ ز.

منهما عليها ويثاب، ويذم العاصي منهما عليها ويعاقب، وكذا (لو كان) ^(١) أحد المحركين الريح كانت الحركة في نفسها فعلاً لله تعالى ويحمد عليه وفعلًا للمحرك المنهى عنه ومعصية منه يذم عليها ويعاقب، وإن لم تكن هي متجزئة في نفسها، والله الموفق.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن الكافر من فعله الكفر. قلنا: نحن نسلم هذا، ولكن عندنا الكفر فعل الكافر لا فعل الله تعالى وإنما هو مفعوله، ومن سلم لكم أن الكفر فعل (الله تعالى) ^(٢) من النجارية ومتكلمي أهل الحديث فإنهم يمنعون أن يكون الكافر من كان الكفر فعله، ويقولون: الكافر من كان الكفر فعله، ويقولون: من قام به الكفر لا من فعل الكفر كما أن المتحرك من قامت به الحركة لا من فعل الحركة والميت من قام به الموت لا من فعل الموت، وكذا هذا في السواد والبياض والحرارة والبرودة والحلاوة والحموضة والطول والقصر، فإما ما تزعمون أن الميت المريض الطويل القصير الأسود الأبيض الحار البارد الحلو الحامض هو الله تعالى لكون هذه المعاني فعلاً له فتتسلخون عن الدين، وإما أن تقرؤا بتناقض مذهبكم وبطلان شبهتكم.

ثم من مذهب ^(٣) رئيسكم أبي الهذيل أن أهل الجنة مجبورون على أفعالهم وما يوجد منهم من الأكل والشرب والجماع والمشي والقعود والقبض والبسط كله فعل الله تعالى بلا اختيار للعبد حتى قيل: إن أبا الهذيل جهمي ^(٤) الآخرة ^(٥) فيكون على قود كلامه هذا الأكل الشارب المجامع الماشي القاعد القابض الباسط هو الله - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - فكان هو بين أمرين: إما أن يلتزم ذلك كله فيكفر، وإما أن يتمتع فيبطل حجاجه.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٣٧٩ ظ د.

(٤) أي نسبة إلى جهم بن صفوان القائل بالجبر.

(٥) راجع قول أبي الهذيل العلاف في - الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٤-١٠٥.

والحاصل: أن الاسم المقدر عن المعنى يكون راجعاً إلى من قام به المعنى كان ذلك كسباً له كالحركة الاختيارية أو لم يكن كالحركة الضرورية لا إلى موجد المعنى فكان هذا^(١) السؤال باطلاً.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن العبد عندكم يفعل المخلوق ومن فعل المخلوق فهو خالق. فيقال لهم: من فعل المخلوق فهو فاعل، فبعد ذلك إن كان فعل على الانفراد فهو خالق، وإن كان فعل لا على الانفراد فهو مكتسب، وهذا على عبارة القائلين إن التكوين هو المكون، وعبارتنا: أن من فعله المخلوق فهو فاعل ومن فعل المخلوق فهو خالق، وجميع ما يوردون من نحو هذه الأسئلة يجاب على هذا الطريق، ثم يقال لهم: على قياس قولكم ينبغي أن يقال: إن من فعل الشيء فهو مشيء فإن أقروا به أدخلوا الشئئية تحت الفعل ورجعوا^(٢) عن قولهم: إن المعدوم شيء، وإن أنكروا بطل سؤالهم.

ولهم مطالبات^(٣) كثيرة لا وجه إلى استئصالها غير^(٤) أن من وقف على حقيقة المذهب ووجوه الحجج في المسألة، وكان بصيراً بالمجادلة تيسر عليه الخروج عنها بمشيئة الله تعالى وعونه.

[إيجاد القبيح ليس بقبيح]:

وكذا من تمسك بالدليلين أعني ما مر أن العبد له فعل وليست له قدرة الاختراع وعرف فساد قولهم إن إيجاد القبيح قبيح وإيجاد السفه سفه لأن الدليل الذي دل أن لا اختراع^(٥) إلا من الله تعالى يوجب أن كل حادث كان باختراعه، وقيام

(١) لوحة ٢٧٦ وز.

(٢) لوحة ١٥٠ وب.

(٣) لوحة ١٨٤ وط.

(٤) لوحة ٣٩٠ ود.

(٥) ز الاختراع.

الدليل على كونه عز وجل حكيمًا يوجب أنه تعالى في جميع ما أوجده حكيم، قبيحًا كان ذلك الموجد أو^(١) حسنًا سفهاً كان أو^(٢) حكمة، وعرف بذلك أن ما يظنه المعتزلة حكمًا وسفهاً ليس كما ظنوا، وأنهم جاهلون بحقيقة الحكمة والسفه إذ الجهل عليهم جائز ممكن والخطأ على ما أقمنا من الدليل ممتنع، والحاصل أنهم يحكمون بكون ما لا اطلاع لهم على وجه الحكمة بالسفه، وهذا جهل إذ عقولهم قاصرة عن كثير من الحكم البشرية، ودعوى الاطلاع على جميع الحكم الربوبية دعوى ظهر فسادها للبداهة، والله الموفق.

ثم نقول متبرعين في ذلك على الخصوم وفاتحين طريق العلم على المسترشدين، وهو أن القبيح والسفه عند الجمهور من متكلمي أهل الحديث هو ما ورد عنه النهي (ولا نهى)^(٣) ولا حد على الله تعالى فلا يكون فيما يفعل مرتكبًا^(٤) نهياً ولا مجاوزاً حدًا حد له ولا رسمًا رسم له، فلم يكن فيما يفعل سفهاً ولا فعله قبيحًا، ولهذا لم يكن تركه عبده يزني بأتمته مع القدرة على المنع وتخليقه في الآلة الشدة والقوة^(٥) مع علمه أنه يزني بأتمته قبيحًا ولا سفهاً، وإن كان ذلك في الشاهد قبيحًا (لكون الشاهد تحت أمر خالقه ونهيه واستحالة)^(٦) ذلك على الله تعالى.

وبهذا يفرقون بين الشاهد والغائب، ويأبون تسوية المعتزلة بين الشاهد والغائب وتعليقهم وجه الحكمة على النفع إذ من مذهب المعتزلة أن ما قبح في الشاهد يقبح في الغائب من غير نظر إلى المعنى ويقولون: لا بد لكون الفعل حكمة من نفع يوجد فيه إما للفاعل وإما لغيره، وما خلا عن النفع فهو سفه، ويتعلقون أن في الشاهد هكذا.

(١) ط، ز أم.

(٢) ط، ز أم.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢٧٦ ط ز.

(٥) لوحة ٣٩٠ ط د.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

وإنما تلقنوا هذا من إخوانهم الثنوية فبنوا المذهب على قواعدهم ونسجوا على منوالهم، فزعموا أن إيجاد القبيح قبيح وأن ما خلا عن النفع فهو سفه وتعلقوا بالشاهد، غير أن الثنوية يزعمون أن ما^(١) لا منفعة فيه للفاعل فهو قبيح، ولهذا زعموا أن كل فعل للنور فهو في نفع نفسه هو وخلصه عن وثائق الظلمة، فصوبت المعتزلة الثنوية في هاتين القاعدتين وزعمت أن إيجاد القبيح قبيح وهو سفه، غير أنهم خالفوا الثنوية في تخليق الأجسام المستخبثة المستقدرة والأعيان الضارة، فزعمت الثنوية أنها لما كانت قبيحة كان إيجادها قبيحاً وهي محدثة فلا بد لها من صانع آخر، وأنكرت المعتزلة قبحها مع شهادة الله تعالى بخبثها وتشبيه الكفر الخبيث بها بقوله: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ﴾^(٢) وزعمت أن القردة والخنازير وإيليس - عليهم اللعنة - ومردة الشياطين كلهم أشياء مستحسنة^(٣) لا خبث فيها ولا قبح، وإنما القبح في الأفعال، فأنكروا أن يكون الله تعالى خالقاً لها^(٤)، ولهذا أنكروا حرمة^(٥) الأعيان النازلة من حرمة الأفعال منزلة الحفظ من الحماية لما لا حرمة إلا بوصف القبح ولا قبح في الأعيان لما أنها لو كانت قبيحة لم^(٦) يكن إيجادها حكمة، وكذا^(٧) خالفوا الثنوية في تعليق الحكمة بنفع الفاعل نفسه بل علقوها بمطلق النفع إما للفاعل وإما لغيره، وتمسك الفريقان - أعني المعتزلة والثنوية - في الأمرين جميعاً^(٨) أعني - أن إيجاد القبيح قبيح وأن الفعل الخالي عن النفع سفه - بالشاهد، فنوقضت المعتزلة بما بينا أن الباري يرى عبده يزني بأمرته ويخلى بينهما مع القدرة

(١) ز سقط.

(٢) سورة إبراهيم - ١٤ - الآية ٢٦.

(٣) د مستبثة وهو خطأ.

(٤) لوحة ١٨٤ ظ ط.

(٥) لوحة ٣٩١ و د.

(٦) لوحة ١٥٠ ظ ب.

(٧) لوحة ٢٧٧ و ز.

(٨) ط بالهامش وأثبتناها مكانها.

على المنع، ولا يكتفى بذلك بل يخلق قدرة ذلك الفعل والشدة في الآلة، ويعطي الكافر قدرة مع علمه أنه يشتمه بها ويعتدي عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح، وقد حسن ذلك منه ووقعت المفارقة بين الشاهد والغائب، فبطل بذلك استشهادهم وتسويتهم بين الشاهد والغائب.

وقيل لهم: ما تتكرون على من يقول لا يحسن الفعل في الشاهد إلا لنفع نفسه كما زعمت الثنوية، ومن نفع غيره إنما حسن فعله لأن من نفع غيره نفع نفسه في الحقيقة إنما بنيل الثواب، وإما باكتساب الجاه، وإما بإحراز المحمدة والثناء الجميل، حتى إن من نفع غيره بلا حمد يستحق ولا أجر ينال لا يكون ذلك حكمة، فإن تمسكتم بالشاهد فقولوا: إن الله تعالى ليس بحكيم لما أنه لا^(١) ينفع بفعله، وإن قلت: إنه حكيم فقولوا: إنه منفع محل للحاجات دافع للضرورات، فبأي أمر تمسكوا خرجوا عن الدين، وإن أبوهما أبطلوا استشهادهم بالشاهد، وإذا بطل ذلك فبعد ذلك جمهور متكلمي أهل الحديث يقولون: القبيح^(٢) ما نهى عنه، والله تعالى ليس بمنهي عن إيجاد الكفر، والعبد منهي عن اكتساب الكفر فكان خلقه تعالى غير قبيح، وكسب العبد قبيحاً على هذا يتكلم جمهور متكلمي أهل الحديث، وبعضهم يقولون: القبيح ما يعود به على فاعله الضرر المحض، والله تعالى لا يعود عليه بفعل ما ضرر، فلا يكون خلقه الكفر قبيحاً منه لعدم عود ضرر به عليه، والكافر يعود باكتسابه الكفر (عليه ضرر محض فكان^(٣) اكتسابه الكفر)^(٤) قبيحاً، ويجعل الذم والحمد من توابع هذين الفعلين فنقول^(٥):

إن الفعل الذي يستحق عليه الحمد ما لا يعود به ضرر على فاعله، والذي

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٣٧١ ظ د.

(٣) ط فإن.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٢٨٧٧ ظ ز.

يستحق عليه الذم ما يعود به ضرر على فاعله، وإليه ذهب أبو إسحاق الأسفرائيني^(١) فيمتنع على هذا أيضاً قياس الشاهد بالغائب لما أن عود الضرر في الشاهد متصور فيتصور القبيح وفي الغائب ممتنع فيمتنع القبيح في الغائب فيبطل به جميع كلام المعتزلة والثوية.

فأما مشايخنا - رحمهم الله - فإنهم قالوا: كل ما له عاقبة حميدة فهو حكمة، وما ليست له عاقبة حميدة فهو سفه وقبيح، وما تعلقت به عاقبة وخيمة فهو سفه لوجهين أحدهما: خلو نفس الفعل عن العاقبة الحميدة، والآخر: خلو تحمل ذلك المعنى الوخيم عن العاقبة، والحكمة ما تعلقت به عاقبة حميدة، والكلام في بيان صحة هذا^(٢) الحديث مذكور في تصنيف لي^(٣) في هذه المسألة على حدة لا وجه إلى ذكره هاهنا لما فيه من الطول وبنا غنية عن ذلك (إنما حاجتنا إلى إبطال شبه الخصوم وتسويتهم بين الشاهد والغائب، وقد بينا ذلك)^(٤) وقد سبق القول في إبطال مذاهب الثوية، أن الله خلق ما لا يحصى كثرة مما^(٥) لا انتفاع لأحد من خلقه به ولا اطلاع لمتحن عليه من الأجزاء الكامنة في تخوم الأرضين وبواطن الجبال وقعر البحار وهو تعالى يجل عن الانتفاع بشيء، ومع ذلك لم يكن خلق ذلك عبثاً، على أن الاستدلال بالشاهد محال أيضاً لما أن كل فاعل في الشاهد محل الحاجات والضرورات، فإذا اشتغل بما لا نفع له به وهو محتاج إلى اجتلاب المنافع^(٦) ودفع المضار فكان اشتغاله به إعراضاً عما فيه جلبة منفعة له ودفع مضرة، فكان ذلك منه رضا بالنقيصة وتحمل المضرة فكان سفهاً، والله تعالى يجل عن ذلك فلم يكن

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ١٨٥ و ط.

(٣) لم نستدل عليه.

(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٣٩٢ و د.

(٦) لوحة ١٥١ و ب.

فعله لا لنفعه سفهًا، ثم قد بينا على الثبوتية أن الله تعالى في خلق الأجسام الضارة حكمًا بليغة على ما ذكرنا، فكذا يجوز أن يكون له تعالى في خلق الأفعال القبيحة حكم، فلم قلتم أن ليست له فيه حكمة؟

فإن زعموا أنه لو كانت فيه حكمة لعقلوها ووقفوا عليها؛ فقد استكبروا في^(١) أنفسهم وعتوا عتوًا كبيرًا حيث جعلوا عقولهم القاصرة عن الوقوف على بعض الحكم البشرية قانونًا للحكم الربوبية.

[الحكمة في خلق الكفر والمعاصي]:

ثم نقول: إن الله تعالى في تخليق الكفر والمعصية حكمًا لا يحيط بها الإحصاء منها: أن يتخلق ما حسن وقبح من الأفعال ليستدل على كمال قدرته ونفاذ مشيئته حيث قدر على تخليق المتضادين وإيجاد المتقابلين، وهذا آية كمال القدرة إذ من يوجد منه نوع واحد لا غير كان مضطرًا في ذلك، وبهذا كان خلق ما حسن من الأجسام وقبح وطاب وخبث ونفع وضر وآلم وألذ حكمة بالغة وتدبيرًا صائبًا فكذا هذا، (وفي هذا)^(٢) زيادة أمر وهو إظهار القدرة على ما هو فعل غيره، وبه تمتاز القدرة القديمة^(٣) من القدرة الحادثة والمشية الشاملة من المشية القاصرة، فيظهر بذلك أنه تعالى قادر على محل قدرة غيره متصرف في مقدور عباده مستبد بتحصيل مراده وغير مفقر إليه محتاج إلى إعانته وهو الغني الحميد.

ومنها: أنه تعالى بتخليقه الأفعال خيرها وشرها حسنها وقبحها تبين أنه ما يفعل لا يفعل عن حاجة ولا لجلب نفع أو لدفع مضرة؛ إذ من ذلك فعله لا يفعل إلا ما ينتفع به. ومنها: أنه بذلك يظهر أنه تعالى غني عن خلقه عزيز بذاته لا يتعزز بكثرة أوليائه وأتباعه، ولا يتقوى بأعوانه وأنصاره، ولا يضعف بتكاتف أحزاب

(١) لوحة ٢٧٨ وز.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٣٩٢ ظ د.

أعدائه ولا يتضرر بتوفر عدد عصاته، بل هو الغني عن خلقه العزيز في ذاته المنيع في سلطانه القوي أيده المتين كيده. ومنها: أنه تعالى لما علم أن بعض عباده يعصونه فيما يأمرهم ويكفرون نعمه، وأنه يعذبهم في النار ويملاً منهم جهنم، كان تعالى بتخليقه ذلك فيهم عند اختيارهم لأنفسهم ذلك، موجدًا ما فيه تحقيق علمه وتقرير عدله عند تعذيبه إياهم عليه، وهذه عاقبة للفعل حميدة^(١)، ثم كان إيجاد ما خبث من الأجسام حكمة لما تعلقت بها عاقبة حميدة، فكذا إيجاد ما قبح من الأفعال. على أنا لا^(٢) نقول على الإطلاق أنه خلق الكفر بل نقول بأن خلق الكفر قبيحًا باطلاً شرًا فاسدًا، والحكمة تقتضي كون الكفر على هذه الصفات، فمن أوجده على ما تقتضي الحكمة وجوده عليه كان حكيماً، وإنما كان سفيهاً من يقصد تحصيلها حكمة حسناً صواباً كما يقصده الكافر إذ الحكمة تقتضي كونه^(٣) على ما يضاد هذه الأوصاف فكان الله تعالى بإيجاده على هذه الصفات حكيماً، والكافر باكتسابه قاصد تلك الصفات سفيهاً كمن علمه على ما هو عليه من الصفات من القبح والبطلان وغير ذلك كان عالماً به، ومن يعلمه على ما يقصده الكافر من الصفات كان جاهلاً به، فكذا في الحكمة والسفه.

فإن قيل: لو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق الكفر والمعاصي لكان يجوز أن يقال يا خالق الكفر والمعاصي إذ هو يكون صدقاً، والصدق لا يمنع عنه دل أنه لم يخلق ذلك.

قيل لهم: هذا سؤال تلقّيتومه من إخوانكم الثنوية حيث يزعمون أنه تعالى لو^(٤) كان خالقاً للأجسام المستخبثة المستقرة (لكان يجوز أن يقال يا خالق القردة

(١) لوحة ١٨٥ ظ ط.

(٢) لوحة ٢٧٨ ظ ز.

(٣) لوحة ٣٩٣ و د.

(٤) لوحة ١٥١ ظ ب.

والخنازير والخنافس والجعلان والأقذار والأنتان، وحيث^(١) لم يجز دل أنه لم يخلقها، فإن كان ما سألتكم لازمًا فهذا لازم، وإن كان ما سألوها باطلاً^(٢) فسؤالكم باطل.

ثم نقول: إن الله تعالى خالق كل شيء، ويدخل تحت أفعال الخلق والأجسام الخبيثة وغير ذلك ولا يبالي من ذلك ولكن لا نقول ذلك على التخصيص لما أن إضافة كلية الأشياء إلى الله تعالى وإضافته إلى كلية الأشياء تخرج مخرج التعظيم لله تعالى والتحميد له، وإضافة خاصية الأشياء إليه وإضافته إلى خاصية الأشياء تخرج مخرج تعظيم ذلك الخاص كما يقال: إله محمد وإله موسى وإله هارون وعبد الله وبيت الله وناقة الله، والكفر والمعاصي ليس بمعظمة فلا يجوز إضافتها إلى الله تعالى على الخصوص، ولهذا لا يجوز أن يقال يا خالق القردة والخنازير، والله أعلم^(٣).

فإن قالوا: من أوجد الشر فهو شرير، والكفر شر فلو أوجده الله تعالى لكان شريرًا، والله تعالى منزّه عن هذا الوصف. وربما يقررون هذا ويقولون: الإيمان خير وصلاح والدعاء إليه خير والفاعل للإيمان أصلح من الداعي، والكفر شر والدعاء إليه شر، فيجب أن يكون خالق الكفر شر وأفسد من هذا الداعي.

والجواب عنه: أنا قد أقمنا الدلالة على أن الله تعالى هو المخترع لكل حادث ولا قدرة لغيره على الاختراع، وانعقد إجماع العقلاء أن الله تعالى ليس بشرير، ومن زعم أنه شرير فهو كافر فظهر من مجموع الدليلين أن موجد ما هو شر ليس بشرير. والذي يهدم عليهم هذه القاعدة أنهم^(٤) يزعمون أن ما هو الكفر والظلم والقبح مما يصح من المجانين والأطفال ويكون ذلك شرًا بالوجود، ولا يصح أن يوصف واحد منهم بأنه شرير.

(١) د سقط.

(٢) ب ما بين القوسين مضطرب وقد أثبتناه من د، ط، ز.

(٣) لوحة ٣٩٣ ط د - لوحة ٢٧٩ و ز.

(٤) لوحة ١٨٦ و ط.

فدل أن وجود ما هو شر من ذات لا يوجب كون موجد شريراً ولا كونه شرّاً من الداعي. ومما يبطل أيضاً كلامهم: أنهم لما جعلوا موجد الكفر شرّاً من الكفر. والله تعالى خلق الكافر الذي هو شر من الكفر، ولم يصر بخلق ما هو شر من الكفر شريراً، كيف يصير بخلق الكفر الذي هو أدون من الكافر في كونه شرّاً شريراً؟ وظهر بهذا بطلان قولهم: إن موجد الشر شرير.

فبعد هذا هم بين أمور ثلاثة: إما أن يقولوا: إنه تعالى لما^(١) أوجد الكافر الذي هو شر من الكفر صار شريراً، فينسلخوا به عن الدين، وإما أن يقولوا: إنه لما لم يصر شريراً بخلق ما هو شر من الكفر (فخالق الكفر)^(٢) لا يكون شريراً فيكون هو الذي خلقه^(٣) لأنه لا يصير شريراً بخلقه فيصيروا تاركين مذهبهم متبعين للحق، وإما أن يقولوا: خالقه العبد إلا أنه بخلقه الكفر لا يصير شريراً لما أن خالق الكافر الذي هو شر من الكفر لا يكون شريراً فيكفروا بذلك حيث يزعمون أن الكافر ليس بشرير، وإما أن يزعموا أن الله تعالى بإيجاد الكافر الذي هو شر من الكفر ليس بشرير وموجد^(٤) الكفر شرير وهو الكافر عندهم، ولو أوجده الله لكان شريراً مع أنه بإيجاد ما هو شر منه ليس بشرير، وهذه مناقضة ظاهرة^(٥).

ثم الأشعرية يقولون: الإضرار متى لم تكن المضر به غيره مجاوزاً أمره لا يكون شرّاً، ومتى كان مجاوزاً أمره كان شرّاً، ولهذا يقال: من قتل غيره عمداً إنه ألحق الشر بولده الصغير ولو قتله بقصاص ما كان شريراً ملحقاً^(٦) الشر بولده الصغير، وإن كان الضرر عليه في الحالين سواء، ثم الله تعالى بإيجاده الكفر ما

(١) ز سقط.

(٢) ز، ط ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٣٩٤ و د.

(٤) لوحة ٢٧٩ ظ ز.

(٥) يلاحظ أنه تكلم عن أربعة احتمالات، وليس ثلاثة كما قال.

(٦) لوحة ١٥٢ و ب.

تعدى أمر غيره فلم يكن به شريراً، كما لم يكن بإيجاد الكافر الذي هو شر من الكفر شريراً، لانعدام تعديه أمر غيره، والعبد باكتسابه جاوز أمر صانعه فكان شريراً.

وعندنا: الشرير من فعله الشر، والكفر عندنا فعل العبد لا فعل الله تعالى والشر هو الكفر، وفعل الله تعالى إيجاد الكفر الذي هو شر لا نفس الكفر، وإيجاد الشر غير الشر، فبعد ذلك ننظر إن كان في إيجاد الشر حكمة وله عاقبة حميدة (فإيجاده ليس بشر بل هو خير وهو حكمة، وإن لم يكن في إيجاده حكمة ولا له عاقبة حميدة) ^(١) كان شراً، والله تعالى في إيجاد الكفر عاقبة حميدة على ما مر فلم يكن إيجاده ^(٢) الكفر شراً ولا هو به شرير، والله الموفق.

[اعتراض، والرد عليه]:

فإن قالوا: كيف يجروا أن يكون القبيح خلق الله تعالى والله تعالى يقول: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ ^(٣).

قلنا: معنى ذلك أنه أحسن خلق الأشياء لأنه عالم بكيفية خلقها على ما هي عليه من القبح والحسن فكانت على ما أراده ولم تكن على خلاف ذلك، ومن قصد فعل شيء فكان على ما قصده وكان عالماً بتحصيله، وتحصيله على ما أراد، يقال ^(٤): فلان يحسن فعل كذا وفلان يحسن الكتابة والصبغة والنجارة ^(٥) وفلان يحسن القتل، وما يوضح ذلك أنه تعالى خلق الخنافس والجعلان والقردة والخنازير، فلو خرج الكفر عن خلقه بقضية هذه الآية لخرجت هذه الأشياء وذلك ^(٦) باطل، فكذا هذا.

(١) د ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣٨٤ ظ د.

(٣) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ٧.

(٤) ز، ط سقط.

(٥) لوحة ١٨٦ ظ ط.

(٦) لوحة ٢٨٠ و ز.

ولا وجه لإنكارهم قبح هذه الأشياء كما لا وجه لإنكار حسن كثير من الأجسام؛ لأنه إنكار الضرورة ولو جاز له هذا جاز لغيره إنكار قبح الكفر، وذلك باطل.

واعلموا - رحمكم الله - أن أصحابنا - رحمهم الله - لما كان من مذهبهم أن التكوين غير المكون والكفر مكون^(١) وتكوينه غيره فلم يكن هو عندنا فعل الله تعالى بل هو مفعوله وكون المفعول قبيحاً لا يوجب قبح التكوين إذا كانت فيه عاقبة حميدة، فلم يكن بنا على هذا المذهب حاجة إلى القول بجهات الفعل وأنه بجهة أنه فعل الله تعالى ليس بقبيح وبجهة أنه فعل العبد قبيح، وإنما الحاجة إلى ذلك لمن يزعم أن التكوين هو عين المكون.

ثم النجارية على هذا يزعمون أن الفعل له جهات، فمن حيث إنه فعل الله تعالى ليس بقبيح، ومن حيث إنه فعل العبد قبيح، ويجوز أن يكون للفعل جهات تقبح وتكون معصية ببعض الجهات ولا يكون كذلك ببعض الجهات^(٢)، ألا ترى أن الكفر شيء وهو عرض وهو اعتقاد، وهو حجة الله تعالى على الكافر بالتعذيب وليس بقبيح، فمن حيث إنه شيء إذ لو كان قبيحاً من حيث إنه شيء لكان كل شيء قبيحاً فكان الإيمان قبيحاً سبباً للعقاب، وكذا كل طاعة، وكذا ليس بقبيح من حيث إنه عرض، ولا من حيث إنه اعتقاد لما يلزم أن يكون الإيمان قبيحاً منهياً عنه، وكذا الكفر كذب وهو دليل سفه الكافر، ودلالته على سفه صدق فكان الكذب صدقاً في الدلالة على سفه الكاذب وليس بقبيح (ولا سفه)^(٣) لاستحقاق العقاب من حيث إنه صدق بل من حيث إنه كذب. وكذا السواد شيء وعرض ولون، وليس بسواد لأنه شيء ولا لأنه عرض ولا لأنه لون لوجودنا أشياء وأعراضاً وألواناً ليست بسواد، ولا يعنون بهذه الجهات كما هو جهات الأجسام من حيث فوق وتحت وعن يمين

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٣٩٥ و د.

(٣) ب ما بين القوسين غير واضح وأثبتناه من باقي النسخ.

وعن شمال وخلف^(١) وقدام، بل يعنون ما بينا من وجود الجهات من حيث العبارة والمعنى دون الجهات التي يصح منها محاسة ما يلاقيها، وبمعرفة تفسير الجهات تظهر جهالة المعتزلة^(٢) بإنكارهم ذلك، وزعمهم أن الجهات كون للأجسام وكل جهة تغاير صاحبته، والعرض شيء واحد فلا وجه لجعله أشياء متغايرة مع أنه في نفسه شيء واحد كما شنع الإسكافي^(٣) وجعفر بن حرب وغيرهما حيث صنفوا تصانيف لإبطال جهات الفعل، وكل ذلك لإنكارهم الحقيقة وجهلهم بحقائق مذاهب الخصوم، هذا تقرير مذهبهم، وإن كنا لا نحتاج إلى القول بجهات الفعل على ما قررنا.

وشيخنا أبو منصور الماتريدي ذكر^(٤) جهات الفعل لا حاجته إلى ذلك بل على طريق المساهلة، وتصحيحاً للمذهب وإبطالاً للباطل من جميع الوجوه.

فإن قالوا: على من قال من القائلين بجهات الفعل لو جاز أن يكون شيء واحد شراً من فاعل خيراً من فاعل، جوراً^(٥) من فاعل عدلاً من فاعل، لجاز أن يكون شيء صدقاً كذباً.

قيل: لو لزمنا ذلك بإثباتنا ما أثبتنا لزمكم أيضاً^(٦) أن تجعلوا شيئاً واحداً صدقاً من فاعل كذباً من فاعل قياساً على إثباتكم واحداً طاعة الله تعالى معصية لغيره؛ لأن الطاعة له معصية للشيطان، وكذا قياساً على إثباتكم شيئاً واحداً تقدماً إلى مكان تأخرًا عن غيره، وقياساً على إثباتكم شيئاً هو فعل لشيء ترك لغيره، فإن لم يلزمكم ذلك لم يلزمنا، وحقيقة هذا الكلام أن ما كان يستحقه الشيء من الوصف لذاته لا يختلف باختلاف الإضافة لأن علة استحقاقه ذاته، وذاته لا تختلف باختلاف الإضافة

(١) لوحة ١٥٢ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٨٠ ظ ز.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) لوحة ٣٩٥ ظ د. والماتريدي سبق ص ١٥.

(٥) ب، د فجوراً وقد أثبتنا كلمة جوراً من باقي النسخ للسياق.

(٦) لوحة ١٨٧ و ط.

فلا يختلف ما استحقه لذاته لأن علته لم تختلف فلا يختلف المعلول، وما كان استحقاقه باختلاف ما يضايقه يختلف باختلاف المتضاييف، لأن علته تختلف فيختلف المعلول، وما أثبتنا اختلاف الجهات فيه كان من الأوصاف الثابتة باعتبار الإضافة كالطاعة والمعصية والحكمة والسفه والشر والخير وأشباه ذلك، فكان ذلك نظير الأب والابن والعم والخال وأشباه ذلك، والله الموفق.

والأشعري^(١) وإن كان يجعل الخلق والمخلوق واحدًا لا يقول بجهات الفعل، ويقول: إن^(٢) قول القائل أن الإنسان يعذب عليه من جهة كذا ولا يعذب عليه من جهة كذا كلام مستحيل متناقض، لأنه لا جهات للفعل، قال: وحقيقة الجواب عندنا أن الله تعالى يعذب على الكفر الذي هو خلق وعلى الخلق الذي هو كفر لا لأنه خلق وقول القائل: من جهة كذا ومن جهة كذا فاسد، وهذا في الحقيقة ما يقوله من^(٣) يقول بجهات الفعل لما مر أنهم لا يريدون بذلك إثبات جهات كجهات الأجسام إنما يريدون أن الفعل يوصف بأنه كفر ويوصف بأنه خلق ويوصف بأنه شيء وبأنه عرض وبأنه اعتقاد وبأنه محدث، ولا يعذب عليه إلا أنه كفر، ولا يعذب لأنه عرض أو اعتقاد أو شيء أو محدث، فلا معنى لهذا الإنكار إذ هو إنكار من حيث اللفظ دون حقيقة المعنى، ولا مشاحة في العبارات.

وأطلق الأشعري ذلك أيضًا فقال: الكفر الذي هو حجة الله باطل لا من حيث كان حجة، فدل أن لا وجه لإنكاره.

والمعتزلة لمعرفتهم بتضاييق الكلام عليهم من هذا الوجه ينكرون القول بجهات الفعل جدًّا، وينسبون قائلة إلى الحمق، ويظهرون الضجر عند سماعه، ويشغلون بالتشنيع والمشغبة لتصيرًا للضعفاء، وتمويهًا عليهم، وسرًّا لوهاء مذهبهم.

(١) لوحة ٣٩٦ و د. والأشعري ص ١٢.

(٢) لوحة ٢٨١ و ز.

(٣) د ما.

ومن^(١) وقف على ما بينا من الوجوه عرف الحقيقة ولم يجبن عن إثبات ذلك عند تهويل المعتزلة، ويبين لهم أنه يقول ما يقولون هم^(٢)، ويضطر جميع العقلاء إلى القول به.

ثم هذا كله منا جرى مع الخصوم على طريق المساهلة^(٣) فلو مانعناهم وقلنا: هذا منكم تعيين لبعض فصول الخلاف، فإن كان المانع لكم من القول بخلق الأفعال بقدر^(٤) استحالة إضافة القبيح إلى الله تعالى، فما المانع لكم في إضافة الطاعات إلى الله تعالى وهي حكم ومحاسن؟ فقولوا بخلقها لانعدام هذا المانع فيها وإلا ظهر تعنتكم، على أن عندكم كانت الطاعات كلها بإرادة الله تعالى والله تعالى يقول: ﴿قَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾^(٥) فكانت الطاعات مفعولة له لأنها مرادة له وهو يقول: ﴿قَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾^(٦) فإما أن يقولوا بكون الطاعات مخلوقة له^(٧)، وإما أن يقولوا إنها ليست بإرادته فيبطلون مذهبهم، وإما أن يقولوا إنها وإن كانت إرادة له فلم يفعلها وينكرون النص ويردونه، وفيه ما فيه.

ثم نقول: لا شك أن حسن الطاعات فوق حسن الأجسام، لأن حسنهما حسن وهو يختلف باختلاف الحواس على أن عند المعتزلة لا وجه للقول بحسن الأجسام لإنكارهم قبح ما قبح منها وإن عرف ذلك بالحس، فكذا يلزمهم إنكار الحس إذ لا يعرف إلا بما يعرف به القبح، ولا حقيقة لتلك المعرفة فكذا لهذه، وحسن الطاعات عقلي وهو مما لا يختلف باختلاف العقول ولا يستبدل بحال وحال، وتفاضل

(١) لوحة ١٥٣ و ب.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ٣٩٦ ط د.

(٤) ط يقرر.

(٥) لوحة ٢٨١ ط ز.

(٦) سورة هود - ١١ - الآية ١٠٧.

(٧) لوحة ١٨٧ ط ط.

الفاعلين بتفاضل الأفعال (فينبغي أن)^(١) يكون كل عبد مطيع أفضل من الله تعالى وأحسن فعلاً وأرفع درجة لعلو رتبة فعله على فعل الله تعالى، وانحطاط رتبة فعله عز وجل عن أفعال العباد، ويكون في مقدور العبد من المحاسن ما ليس يماثل ذلك أو^(٢) يقاربه في مقدور الله تعالى، والقول به قول لا خفاء بما فيه، فكان مقدور الله تعالى هو إبليس والقردة والأقذار والأنتان والزمانة والعمى والشلل والأمراض والموت والمصائب، ومقدور العبد الصوم والصلاة والحج والإقراض والتصديق واعتقاد التوحيد والإفضال إلى المحتاجين والإحسان إليهم والوفاء بالعهود وأداء الأمانات والجود والسماحة، وغير ذلك من الفضائل الداخلة تحت قدرة العباد، تقدر كل واحد من الفاعلين بمقدور، وذهب بما خلق وفاز العبد بالقسم الأحسن والحظ الأجزل، وقصرت قدرة القديم عن ذلك، ولعلم المعتزلة بهذا الإلزام يعرضون عن جانب المحاسن صفحاً ويتشبهون بالمقايح ليتمكنوا عسى من ترويح باطلهم على ضعفاء المسلمين - عصمنا الله تعالى عن ذلك بكرمه^(٣) وفضله وهو ذو الفضل العظيم.

[أنواع الشركة]:

ثم بكون أفعال الخلق مخلوقة لله تعالى لا يلزم أن يكون العباد شركاء لله تعالى في الفعل؛ وذلك لأن حقيقة الشركة أن يكون لكل واحد من الشريكين ما ليس لصاحبه فيما يشتركان فيه، فإن الشرك عند أهل الإسلام نوعان: أحدهما: مشرك يثبت لله تعالى شريكاً في تخليق العالم وهم المجوس، فيكون ما هو مخلوق لله تعالى من الخيرات غير ما هو مخلوق شريكه وما هو مخلوق^(٤) شريكه من الشرور والقبائح غير ما هو مخلوق لله تعالى.

(١) ما بين القوسين بهامش (ب) وأثبتناه مكانه.

(٢) لوحة ٣٩٧ و د.

(٣) لوحة ٢٨٢ و ز.

(٤) ز سقط.

والآخر: من يثبت لله تعالى شريكاً^(١) في استحقاق العبادة دون التخليق وهم عبدة الأصنام، فإنك إن سألتهم من خلق السماوات والأرض؟ ليقولن الله غير أنهم يعبدون الأصنام كما يعبدون الصانع، ويجلعونها مستحقة للعبادة كما استحقها الصانع ثم ما يوجد من عبادتهم للأصنام لا يكون عبادة لله^(٢) تعالى وما يوجد من عبادتهم لله تعالى لا يكون عبادة للأصنام، وفي العرف عند أرباب اللسان: الشركاء في القرية والمحلة قوم يكون كل واحد منهم اختص بملك شيء من القرية لا يملكه غيره من الشركاء، ولم يعقل كون شيء لذات من وجه ولذات من وجه شركة بينهما بإجماع العقلاء، فإن ما هو ملك العبد هو بعينه ملك الله تعالى ملك تخليق لم يزل شيء من^(٣) المخلوقات عن ملكه بتملك العباد ذلك، ولم يقل أحد أن العبد شريك لله تعالى فمن ما يملكه من العقار أو الحيوان أو الثياب والفرش والأواني وغير ذلك، وإن كان ذلك ملك العبد وعين^(٤) ما هو ملك العبد ملك الله تعالى، وعين ما هو ملك الله تعالى ملك العبد، ثم العالم أعراض وأعيان وما أوجده الله تعالى غير ما أوجده غيره، وما أوجده غيره غير ما أوجده الله تعالى فيكون العالم له ولأغياره، وهذا هو حقيقة الشركة^(٥)، وكذا من كل فعل كأن العبد شريك الله، فإنا إذا رأينا أن زيداً مع عمر إذا اشتركا في بناء الدار وما يقدر عليه هذا من أجزاء الدار لا يقدر عليه ذاك، وما يقدر عليه ذاك لا يقدر عليه هذا فجعل كل واحد منهما ما في قدرته حتى تم بناء الدار بهما لم يمتنع أحد من أرباب اللسان والعقلاء من^(٦) القول زيداً وعمر اشتركا في بناء الدار ثم إن^(٧) الفعل من العبد لن يحصل إلا بوجود قدرة يخرعها الله تعالى لا قدرة للعبد عليها

(١) لوحة ٣٩٧ ظ د.

(٢) لوحة ١٥٣ ظ ب.

(٣) لوحة ١٨٨ و ط.

(٤) زد غير.

(٥) لوحة ٢٨٢ ظ ز.

(٦) لوحة ٣٩٨ و د.

(٧) ز ثم سقط، وإذ بدلاً من أن.

وفعل يخترعه العبد لا قدرة لله تعالى عليه، وحصول الفعل بمجموع مقدوريهما، فكان الأحياء شركاء لله تعالى في تخليق العالم، وكل حي من كل فعل يفعله شريك الله تعالى.

فأما ما قلنا فلا يوجب الشركة إذ عين ما هو مقدور الله تعالى مقدور العبد بإقداره، وما هو مقدور العبد مقدور الله تعالى، وهذا لا يعقل شركة كما في الملك إذ هو ما ملك العبد، عينه ملك الله وما هو ملك الله تعالى من الأعيان التي جعلها ملكاً لعباده عينه ملك العبد. ولم يعد ذلك شركة في الملك بإجماع العقلاء.

[المعتزلة يثبتون شركاء الله بقولهم:]

وبالوقوف على حقيقة الشركة علم أن المعتزلة هم الذين أثبتوا لله تعالى في العالم شركاء ومن كل فعل اختياري شريكاً، ونحن بحمد الله تعالى برآء عن ذلك، فكانت نسبة المعتزلة إيانا إلى القول مما يوجب الشركة ووصف أنفسهم بالبراءة من ذلك وقاحة عظيمة أو جهلاً بحقيقة الشركة المعقولة، وصاروا بإثبات الشركاء لله تعالى في العالم وفي كل فعل مساعدين للمجوس بل كانوا شراً من المجوس من وجهين: أحدهما أن المجوس ما أثبتوا لله إلا شريكاً واحداً، وهؤلاء جعلوا كل ما دب ودرج من ذوي الأرواح والمهج شركاء لله تعالى.

والثاني: أن المجوس أرادوا بإثبات الشريك تنزيه الله تعالى عما هو عندهم سفه، وما أضافوا إلى الشريك إلا الشرور والقبائح، والمعتزلة^(١) أضافوا كل ما هو حسن على الحقيقة إلى غير الله تعالى، وجعلوا (ما فعله)^(٢) غيره أحسن مما فعله الله تعالى على ما قررنا، والله العصمة والنجاة^(٣) عن كل ضلالة وبدعة، وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها من تقدم من أئمتنا الماضين - قدس الله أرواحهم - ومن

(١) لوحة ٣٩٨ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢٨٣ و ز.

ساعدنا في هذه المسألة من أرباب المذاهب وغيرهم لا وجه إلى ذكر عشرها فضلاً عن كلها لما يقتضي حصرها وذكرها بما للخصوم عليها من الشبه ودفعها، والكشف عن بطلانها كتاباً مفرداً يربو على هذا الكتاب الذي نحن بصدد، ولو كشفنا عما للإمام أبي منصور الماتريدي - رحمه الله - من الإشارات اللفظية والعبارات الوجيزة الجارية^(١) مجرى التوفيقات في هذا الباب لطال الكلام وملت عن ضبطها الأفهام.

[ترديد يثبت القول بعجز المعتزلة]:

ومحصول المسألة: أن إنكار تخليقها من الله تعالى، إما أن يكون لما لا دلالة عليها أو للإحالة أو لما في القول به من إيجاب الضرورة وامتناع التكليف وارتفاع الأمر والنهي. فإن كان إنكارهم لعدم الدلالة فقد أقمنا الدلائل السمعية والعقلية ما فيه كفاية لمن نصح نفسه^(٢) ولم يكابر عقله، وإن كان إنكارهم للإحالة فيطالبون بدليلها، ولا دليل معهم سوى أنه لا يتصور في أوامهم^(٣) لكون الشيء عندهم فعلاً لفاعلين وتعلق قدرتين به أو لأن القول به يوجب الشراكة، وقد تقصينا عن عهدة كل ذلك وإن كان إنكارهم لما فيه من إيجاب الضرورة فقد أجبنا عن ذلك ودفعنا الشبه بحمد الله، على أن العلم بكوننا^(٤) مختارين ثابت بطريق الضرورة وثبوت الاختيار لا ينفي التخليق لما مر، على أن التخليق كيف ينفي الاختيار وهو تعالى يخلق الفعل الاختياري لا الضروري وبينهما مفارقة، والقول بأنه تعالى يريد تخليق أحدهما فيحصل الآخر شاء أو أبى إثبات الاضطرار والعجز للصانع جل وعلا، فكان في جعل الفعل الاختياري ضرورياً لحصوله بالتخليق إنكارهم علم الضروريات وجعل

(١) لوحة ١٥٤ و ب.

(٢) لوحة ١٨٨ ظ ط.

(٣) د أفهامهم.

(٤) لوحة ٣٩٩ و د.

الباري مضطراً في تخليقه، فإن زعموا أن العبد لا يمكنه الخروج عما خلقه فكيف يكون مختاراً؟ قلنا: العبد لا يمكنه الخروج عن معلوم الباري، فكيف يكون مختاراً والباري لا يخرج أيضاً عن معلومه فكيف يكون مختاراً؟.

وجاء^(١) من هذا أنه تعالى لما لم يكن في فعله مضطراً وإن كان لا يخرج عن معلومه لأنه وإن كان لا يخرج عن معلومه فمعلومه أنه يفعل ما يفعل باختياره فلو صار بعلمه مضطراً لانقلاب جاهلاً حيث علم أنه يفعل ما يفعل باختياره، فلم يفعل بل فعل مضطراً فكذا عبده لا يصير مضطراً بعلمه وإن كان لا يخرج عن معلومه لأن معلومه تعالى أن العبد يفعل ما يفعل باختياره غير^(٢) مضطر، فلو صار مضطراً لانقلاب علم الباري جهلاً وذلك محال، فبقى العبد مختاراً فكذا لما خلق بعلمه^(٣) الاختياري يبقى مختاراً؛ إذ لو انقلب بذلك مضطراً لم يحصل ما خلق على ما خلق بل على غير ما خلق وهو أمانة اضطراره، فكان القول^(٤) بما قالوا موجباً كون فعل الله تعالى بالاضطرار وهذا محال، وإذا لم يصر العبد بتخليق فعله^(٥) مضطراً في فعله كما لم يصر بتخليق السماوات والأرض فكان خلق كفره وخلق السماوات والأرضيين والجبال والبحار سواء من أن لا يوجب اضطرار العبد، والله الموفق.

وعورض أبو هاشم في قوله: إن العبد لما^(٦) لم يمكنه الخروج عن مخلوق الله تعالى كان مضطراً إذ العبد لا يمكنه الخروج عن الحركة وضدها^(٧)، فكان

(١) لوحة ٢٨٣ ظ.ز.

(٢) ز سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٣٩٩ ظ.د.

(٦) ط سقط.

(٧) ز سقط.

مكرهاً على أحدهما، فزعم أنه يمكنه الخروج عنهما، وزعم أن القادر السليم الآلة التام القدرة يجوز خلوه عن الفعل وتركه فكان متمكناً^(١) من الخروج عنهما، فلم يكن مكرهاً على أحدهما فارتكب المحال بذلك، ولزمه أن وقت صلاة لو انقضى وهو لم يفعل شيئاً لا فعلها ولا تركها أن لا يعاقب، لأنه لم يفعل فعلاً قبيحاً ومن المحال أن المأمور بالصلاة يمضي على وقت الصلاة وهو لم يصلها ولا يستحق العقاب فزعم أنه يعاقب، قيل: على ماذا يعاقب ولم يفعل فعلاً؟ فقال: يعاقب لا على فعل وجد منه، وهذا عين مذهب الجبرية: أن العبد يعاقب لا على فعل وجد منه، وهذا أربى عليهم وقال^(٢): أن هذا يجب على الله تعالى تعذيبه وجوباً لو امتنع عن ذلك إذا خرج العبد من الدنيا قبل^(٣) التوبة لصار سفيهاً وزالت ربوبيته، وقد^(٤) ردنا هذا عليه في مسألة الاستطاعة، وأعدنا ذكر هذه المسألة هاهنا ليعرف العاقل مذهبهم الذي عليه حذاقهم في زماننا هذا، ويعلم أن نسبة هؤلاء خصومهم إلى الجبر مع أنهم يثبتون للعبد الفعل ويعرفون الاختيار ونفي الاضطرار بالضرورة مع أن هذه مقالاتهم وقاحة عظيمة وظلم ظاهر، ثم من مذهبه في تفسير مشيئة^(٥) الجبر^(٦) وأن الله تعالى قادر أن يجبر العبد على الإيمان بأن^(٧) يخلق له علماً يعلم بأنه لو لم يؤمن يعذب عذاباً أليماً فيصير بذلك العلم مجبوراً على الإيمان، ثم هو يزعم أن الله تعالى قادر على الظلم والكذب ولو ظلم أو كذب لاستحق الذنب وزالت ربوبيته، فصار على تقدير قوله مجبوراً على العدل والصدق؛ إذ لو لم يفعله للحقه ضرر عظيم إذ لا ضرر أعظم من زوال الألوهية وبطلان الربوبية، فكان هذا الرجل قائلاً

(١) ط ممكنًا، ز سقط.

(٢) لوحة ١٥٤ ظ ب.

(٣) لوحة ١٨٩ و ط.

(٤) لوحة ٢٨٤ و.

(٥) ز مسألة.

(٦) لوحة ٤٠٠ و د.

(٧) ز وأن.

بأنه تعالى مجبور، وقال في العباد بما هو خير محض، فلا أدرى لم ينسب غيره إلى القول بالجبر؟! والحمد لله الذي عصمنا عن مثل هذه المناقضات، والتحكم على الله تعالى وعلى خلقه بالباطل والاحتجاج على الخصوم بما لا حجة فيه، والله الموفق^(١).

٣- الكلام في إبطال القول بالتولد:

فإذا ثبت أن ليس للعبد قدرة التخليق ولا اكتساب^(٢) إلا لما يحل محل قدرته ثبت أن ما يوجد في الخشبة من الحركة عقيب اعتماد الرجل عليها، وما يوجد من الألم في الحيوان عقيب ضرب الرجل إياه وأشباه ذلك ليس بفعل للعباد لا بطريق التخليق ولا بطريق الاكتساب.

وزعم جمهور القدرية أن ما يحدث من هذا الجنس في المحال عقيب أسباب يفعلها الإنسان (في حيزه كلها أفعال الإنسان)^(٣) وهو خلقها لا صنع الله تعالى في شيء من ذلك، ويسمونها الأفعال^(٤) المتولدة، فكان مرور السهم وحركاته وإصابته الهدف وإصابته الحيوان وما يحدث فيه من الانجراح^(٥) والآلام والموت كل ذلك متولداً^(٦) من تحريك الرامي يده بالقوس ونزعه إياها، والعبد خالق كل ذلك ومكتسبه، وكذا الانكسار في الأواني والانخراق^(٧) في الثياب. وأجاز بشر بن

(١) راجع في موضوع أفعال العباد وهل خلقها الله أم خلقها العبد: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار من ص ٣٢٣-٣٩٠ ومن ص ٤٥٧-١٧٧، وكتاب التمهيد للباقلاني من ص ٣٠٣-٣٢١، والمواقف للإيجي من ص ٣١١-٣٣٢ ط سنة ١٣٥٧ القاهرة والتمهيد لأبي المعين النسفي من لوحة ١٨ ظ - نهاية اللوحة ٢٢ و، البداية من الكفاية للصابوني من ص ١١١-١١٧ والروضة البهية لأبي عذبة من ص ٢٦-٣٢ وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٩٣-٩٥ والإرشاد للجويني ص ١٨٧-٢١٠. وللإستزادة من كلام المعزلة في هذا الفصل يراجع كتاب المغني لعبد الجبار ج ٨ ص ١١.

(٢) ز و الاكتساب.

(٣) د ما بين القوسين سقط.

(٤) ب بالهامش وأثبتناها مكانها.

(٥) لوحة ٢٨٤ ظ ز.

(٦) ب بالهامش وأثبتناها مكانها وسقط من د.

(٧) لوحة ٤٠٠ ظ د.

المعتمر أحد رؤسائهم أن يكون السمع والبصر وما وراء ذلك من أنواع الإدراك وجميع أنواع الألوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الإنسان^(١) وكل ذلك يكون مخلوقاً له مخترعاً من جهته لا صنع الله تعالى فيه، وزعم النظام أن ما يسمى عندهم الأفعال المتولدة كل ذلك فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة أي أن الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجهه يوجب أن يخلق الله تعالى فيه الألم عند الضرب والسهم على وجهه يوجب أن يخلق الله تعالى فيه المرور عند الرمي وكذا الزجاج مع الانكسار^(٢). وحكى عن أبي العباس القلانسي^(٣) أن كل ذلك فعل الله تعالى بإيجاب الطبع وهو قريب من مذهب النظام بل لا فرق بينهما، وحاصل المذهبين استحالة انعدام ذلك عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب أهل الطبائع إلا أن أولئك يضيفون ذلك إلى طبيعة المحل فحسب، وهما يضيفان إلى الله تعالى ولكن بإيجاب الخلقة والطبع، والقول بالإيجاب على الله قول باضطراره، ويؤدي^(٤) إلى أن من فعل سبباً في محل يسير موجباً على الله تعالى أن يفعل ذلك المتولد في المحل بحيث^(٥) لا يكون له قدرة الامتناع، والقول به ظاهر الفساد بادي العوار.

وعندنا: أن خلو المحل عن هذه المعاني عند وجود ما يعد من العرف سبباً لها جائز، والله تعالى لا يجب عليه أن يفعل شيئاً منها في المحل وما يفعل يفعل باختياره، غير أنه أجرى العادة بأن يفعل ذلك كله.

وزعم ثمامة بن الأشرس أن ما سمي عندهم متولداً كل ذلك أفعال لا فاعل

(١) يقول الأسفرائيني: "إن من فضائح بشر بن المعتمر قوله في باب التولد "أن الإنسان يخلق اللون والطعم والرائحة والسمع والبصر وجميع الإدراكات على سبيل التولد وكذلك يخلق الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. راجع التبصير في الدين للأسفرائيني ص ٤٥.
(٢) يذكر البغدادي: "أن الجبائي كفر النظام في قوله: "إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة. راجع أصول الدين للبغدادي ص ١١٥.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) لوحة ١٨٩ ظ ط.

(٥) لوحة ١٥٥ و ب.

لها^(١)، وأبطل بهذه البدعة على نفسه طريق إثبات الصانع^(٢) حيث جوز أن كثيراً من الأفعال المحكمة المتقنة تخرج من العدم إلى الوجود وتختص بالوجود بعد العدم من غير تخصيص مخصص^(٣) وإيجاد موجد، وهو التعطيل المحض - نسأل الله العصمة^(٤) عن القول بمنثله.

فأما جمهور المعتزلة فإنهم يزعمون أن تلك المعاني في محالها توجد على وفق إرادة فاعل السبب وقصده كما توجد أفعاله القائمة به على وفق إرادته وقصده فإنه إذا أراد أن يتحرك الجسم حركة يسيرة دفعه دفعة خفيفة، ومتى أراد أن يتحرك حركة قوية دفعه دفعة قوية، وكذلك الحال في الألم وذهاب السهم وأشباه ذلك^(٥)، هذا من حيث الحقيقة، ومن حيث الحكم أن فاعل أسبابها يلام عليها ويعاقب ويعذب عليه ويعاقب فإن الإنسان يعاتب ويعاقب على جرح الغير وإيلامه، ولو لم يكن ذلك فعله لما توجهت عليه اللائمة ولا استحق عليه العقوبة المتلفة أو الناهكة إذ استجاب ذلك واستحقاقه على فعل الغير محال.

[دليل أهل الحق على نفي التولد]:

ودليلنا في المسألة ما سبق من الدلائل التي تدل على أن ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى محال، فإن الاكتساب لذاتها^(٦) لما يقوم بمحل قدرته لما يوجب إثبات قدرته على اختراع شيء وتعلقها بما ليس في محل قدرته إبطال دلالة التمانع التي هي دلالة توحيد الصانع جل وعلا، وذلك دليل كاف.

ثم نقول: إن الحادث في المحل عقيب السبب لو كان فعلاً لفاعل السبب، لكان

(١) راجع كلام ثمامة - في أصول الدين للبغدادي ص ١٥٧.

(٢) لوحة ٤٠١ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٢٨٥ و ز.

(٥) راجع رأي جمهور المعتزلة - شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٣٨٨.

(٦) ز له الا.

لا يخلو؛ إما أن كانت له عليه قدرة، وإما أن لم تكن عليه قدرة، فإن لم تكن تعلقت قدرته به فلا يكون فعلاً له، وإن تعلقت قدرته به، لكان لا يخلو إما أن تعلقت به عين^(١) القدرة التي تعلقت بالسبب، وإما أن تعلقت به قدرة أخرى، ولا وجه إلى أن يقال تعلقت به عين هذه القدرة لوجهين:

أحدهما: أن تعلق قدرة واحدة محدثة بمقدورين متجانسين أو متضادين أو مختلفين محال إذ كل قدرة محدثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وكذا كل علم محدث عند أكثر أصحابنا لا يتعلق إلا بمعلوم واحد.

والوجه^(٢) الثاني: أن القدرة على الضرب سابقة على الألم وقوة الرمي سابقة على مرور السهم والإصابة والجرح والآلام والموت، وقد مر أن سبق القدرة المحدثة على المقدور محال^(٣) ولا^(٤) وجه أن يقال بأن ذلك المعنى يوجد بقدرة أخرى سوى قدرة سببه هي قدرة عليها، لأنه لو كان كذلك لما كان ذلك المعنى في المحل حاصلًا عن السبب المتقدم، وكان القادر ممكناً من تحصيله بلا تحصيل السبب كما يقدر على تحصيل كل كسب له في حيز قدرته من غير^(٥) تقدم سبب، وحيث استحال ذلك دل أنه لم يقدر عليه بقدرة هي قدرة عليه على الخصوص، ولأنه لو حصل بقدرة أخرى لصلح أن يقدر على ضده بدلاً عنه وقت وجوده بعين تلك القدرة على قول من يقول: إن الاستطاعة تصلح للضدين وبقدرة سوى هذه بدلاً عنها صالحة لضده، وحيث استحال أن يوصف بالقدرة على تسكين السهم أو الحجر بعد الرمي أو الإرسال وتخليق اللذة في بدن المضروب والمجروح بعد الضرب

(١) لوحة ٤٠١ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) سبق الكلام بأن القدرة عرض لابد من مقارنته للفعل. راجع أفعال العباد.

(٤) لوحة ٢٨٥ ظ ز.

(٥) لوحة ١٩٠ و ط.

والجرح وتحصيل الحياة بعد الجرح الفاحش بدلاً عن الموت؛ دل أنه لا^(١) يجوز أن يقدر عليه بقدرة^(٢) (خاصة له)^(٣) ولأنه^(٤) لو قدر على إيجاد حركة أو سكون في جسم يقرب منه من غير اعتماد عليه واتصال به لقدر أن^(٥) يفعل ذلك في جسم ببغداد وهو ببخارى، أو جسم بأقصى المغرب، ولصحت قدرته على إيجاد ذلك في أي جسم شاء وذلك ظاهر الفساد، وإذا بطل أن يكون قادراً على ذلك المعنى بقدرة سببه وبقدرة أخرى سواها بطل أن يكون قادراً عليه أصلاً، ولأننا نعلم جواز موت الرامي بعد رميه قبل الإصابة وبعدما مات لا يتصور منه قدرة ولا علم^(٦)، فلو كان ما يوجد من الأفعال بعد ذلك أفعالاً له وهي محكمة متقنة لجاز خلو كل فعل محكم عن قدرة فاعله وعلمه وحياته، ولجاز حصوله بموات عاجز جاهل، وقد مر فساد هذا، والله الموفق.

[شبه الخصوم واهية]:

(١) ز سقط.

(٢) ز حاصلة.

(٣) لوحة ١٥٥ ظ ب.

(٤) لوحة ٤٠٢ و د.

(٥) يقول في هذا الخياط رداً على ابن الراوندي: إن أراد الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم إذا كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبته.. وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهي إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض - فنقول: إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي. فنقول إن ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعا: إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للرامي.

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يدخل الله في أفعاله لأن الله مختار لأفعاله، ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز كتاب لا كاتب له. فلما فسدت هذه الوجوه لم يبق إلا ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره إذ كان هو المسبب له. راجع الانتصار للخياط ص ٦٠-٦١.

وأما ما تعلقوا به من الشبه المعقولة فواهية لما أن خصومهم لا يسلمون حصول ذلك على موافقة قصده لقصده^(١) بإرادة الصانع جل وعلا وإجرائه العادة أنه يفعل ذلك عقيب صنع العبد في حيز قدرته لما مر من دليل استحالة ذلك أن يوجد بقدرة العبد، ثم يجب على هذا الاعتلال أن^(٢) الله تعالى لو أجرى العادة عند مباينة العبد الحجر أن يخلق في الحجر صعودًا أو أجرى العادة أن يخلق عند قيامه حركة في الجبل أن يكون ذلك فعل العبد، فلو أجرى العادة أن يخلق الألم الشديد عند الضرب الخفيف، والألم الخفيف عند الضرب الشديد أن يكون كل واحد منهما مسببًا لما تقدم من السبب فإن مروا على هذا تجاهلوا ويلزموا أشياء يزداد ظهور تجاهلهم من نحو أن يقال: لو أجرى الله العادة بطيران الجبال في السماء ومرها في الهواء مر السحاب عقب إشارة الناس^(٣) إليها: وبتهافت السماوات السبع عند أكل الناس ورجوعها إلى مكانها عند امتناعهم عن ذلك أن يكون كل ذلك صنع فاعلي هذه الأسباب وهذا تجاهل، وإن أبوا هذا نقضوا دليلهم، ويجب بهذا أن يكون حصول^(٤) السمن في الطفل عند (حسن قيام الحاضنة بتربيته وحصول السمن في الدابة عند)^(٥) قيام السائس، بمصالحها ومراعاة وقت الغذاء والعلف والسقي لها من فعل (الحاضنة والسائس وكذا حصول الزروع والبقول والرياحين)^(٦) وأغصان الأشجار والزرايين^(٧) عند قيام الزراع بسقيها وتسميدها وتشذيبها يوجب أن يكون ذلك فعلاً لها، ويكون للعباد قدرة تخليق الأجسام وهذا إلحاد ظاهر. وما ألزم من فصل الأحكام فكل ذلك متعلق باكتسابه ما حل بمحل قدرته من الفعل الذي جعله الله

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٢٨٦ و ز.

(٣) لوحة ٤٠٢ ظ د.

(٤) د سقط.

(٥) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه في مكانه للسياق.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) جمع الزرجون - الخمر وقيل الكرم وهي فارسية معربة - راجع مختار الصحاح.

في العادة الجارية كالسبب لما يوجد في المحل، وإن كان لا صنع له فيه ثم الأمر في الشاهد بالتسديد والتعليم^(١) جائز، واللوم على تركه سائغ، وحمد الطبيب على الصحة الحاصلة في بدن من عالجه وملامته على ازدياد في المرض عقيب معالجته وكذا في حصول زيادة في ضوء البصر والظلمة فيه والقول بكون هذه الأشياء من فعل العباد خارج عن الإجماع، ولو ارتكبت المعتزلة هذه الفصول فقد قصدوا إثبات شركاء الله تعالى في جميع أجناس المخلوقات، وظني أنهم لا يبالون من هذا وأمثاله عند رجائهم ترويج باطلهم وتصحيح فاسدهم، وبالله العصمة والمعونة^(٢).

٤ - الكلام^(٣) في الآجال^(٤):

ثم^(٥) المقتول عندنا ميت بأجله، وما يخلق الله فيه من المعنى المنافي للحياة مفعول الله تعالى وليس بفعل للقائل وهو الموت، والقتل فعل القائل قائم به ليس^(٦) بحال في المقتول، والفعل الذي يوجد في القائل ويوجد الله عقيب انزهاق الروح أو الموت في المحل بطريق إجراء العادة يسمى قتلاً، كما يسمى ما يتفرق عقيب أجزاء جسم صلب كسرًا، والتفرق مفعول الله تعالى لا صنع للعبد فيه، وزعم الكعبي أن المقتول غير ميت^(٧) لأن الموت من فعل الله والقتل من فعل القائل، وقال

(١) لوحة ١٩٠ ظ ط.

(٢) راجع: رأي المعتزلة في التولد - شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي من ص ٣٨٧ إلى ص ٣٩٠ وانظر رأي الأشاعرة في إبطال التولد - التمهيد للباقلاني من ص ٢٩٦ - ص ٣٠٢ المكتبة الشرقية ببيوت ١٩٥٧، وشرح المواقف ج ٣ من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٤ طبعة دار الطباعة العامة سنة ١٣١١ هـ والتمهيد للنسفي لوحة ٢٢ و ظ والبداية من الكفاية للصابوني ص ١١٦-١١٧ ومن أراد الاستزادة من كلام المعتزلة في التوليد فليقرأ كتاب المغني للقاضي عبد الجبار ج ٩ تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد.

(٣) لوحة ٢٨٦ ظ ز.

(٤) ط العنوان غير ظاهر.

(٥) لوحة ٤٠٣ و د.

(٦) لوحة ١٥٦ و ب.

(٧) راجع الفرق بين الفرق للبغداد ص ١٦٧.

غيره من المعتزلة في المقتول معنيان:

أحدهما من الله وهو الموت، والآخر من العبد وهو القتل^(١)، وما ذكرنا من دلائل إبطال القول بالتولد يوجب بطلان هذا كله، ثم يتصل بهذا أن المقتول ميت بأجله وهذا هو أجله لا أجل له سواء، وكذا قال أبو الهذيل من جملة المعتزلة حتى قال: لو لم يقتل لمات بأجله في وقت قتله^(٢) قال: والمدة التي لم يعيش إليها لم تكن أجلاً ولا من عمره^(٣)، وعندنا ليس الأمر كذلك بل يقتل لا محالة، وكذا قال الجبائي أن لا أجل له إلا هذا، وقال الباقر: المقتول مقطوع عليه أجله كذا ذكروا^(٤)، ولنا قوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(٥) والحديث المعروف أن عند تصوير العبد في بطن أمه يأمر الله ملكاً فيكتب على جبهته رزقه وأجله وسعادته وشقاوته، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمرُّ مِن مُّعمرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِن عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾^(٦) وتقدير الآية عندنا - والله أعلم - وما يعمر من معمر، ولا ينقص من عمر معمر آخر سواء أي يعطي لهذا الثاني من^(٧) العمر ما يكون ناقصاً بمقابلة عمر الأول والهاء راجع إلى من يماثله في الاسم لا إلى عين المذكور كما يقال: هذا درهم ونصفه أي نصف درهم آخر مماثل للأول في الاسم كذا^(٨) ذكر كبار أهل اللغة

(١) راجع أصول الدين للبغدادى ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق نفس الموضع.

(٣) وقد زعمت الفلاسفة للحيوان أجلاً طبيعياً وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وأجلاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض. راجع شرح العقائد النسفية للسعد ص ١٠٦.

(٤) يقول القاضي عبد الجبار: وأما البغداديون فقد قالوا إنه يعيش قطعاً لأنه لو لم يعيش لكان لا يكون القاتل ظالماً له وفي علمنا لخلافه دليل على أنه كان يعيش لا محالة. راجع: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٣.

(٥) سورة الأعراف - ٧ - الآية ٣٤.

(٦) سورة فاطر - ٣٥ - الآية ١١.

(٧) لوحة ٤٠٣ ظ د.

(٨) لوحة ٢٨٧ و ز.

منهم الفراء^(١)، ويقولون^(٢): لو كان مات بأجله لم يجب القصاص ولا وجب الضمان إذا كان شاه فذبحها لأنه أحسن إليه، والجواب: أن وجوب القصاص والضمان لارتكابه النهي باكتسابه الفعل الذي أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه لا على ما وجد في المحل من المعنى المنافي للحياة على ما مر في مسألة التولد.

يحققه: أن عندهم كان من الجائز أن يكون هذا أجله إن لم يكن واجباً، والضمان لا يجب مع الشك ولا القصاص، ومع ذلك وجب هاهنا دل أنه إنما وجب لما^(٣) ذكرنا ثم الحقيقة أنه لا خلاف في هذه المسألة لأنهم يقولون: إن معلوم الله تعالى في انتهاء عمره غير هذا إذ لا يظن هذا بمن خالف هشام بن عمرو من تجويز كون المعدم معلوماً، وإنما يقولون: إن الله تعالى يعلم أنه يقتل لا محالة ويعلم أنه لو لم يقتل لعاش إلى وقت كذا على الأصل أنه تعالى يعلم ما يكون، ويعلم أن ما لا يكون لو كان كيف كان يكون على ما قال في حق الكفار: ﴿لَا يَأْتِيهِمْ أَجَلُهُمْ﴾^(٤) وإن كان يعلم (أنهم لا يردون)^(٥) ونحن ننكر هذا وإنما ننكر كون ذلك مشكوكاً مجهولاً عنده كما يكون ممن يجهل (العواقب وهم)^(٦) أيضاً يأبون هذا والله الموفق^(٧).

٥- الكلام في الأرزاق:

- (١) سبق التعريف به.
 - (٢) أي المعتزلة القائلون بأن المقتول مقطوع عليه أجله.
 - (٣) لوحة ١٩١ و ط - مكررة.
 - (٤) سورة الأنعام ٦ - الآية ٢٨.
 - (٥) ط ما بين القوسين غير ظاهر.
 - (٦) ط ما بين القوسين غير ظاهر.
 - (٧) راجع في موضوع الآجال - شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٨٠ - ٧٨٤ والإبانة للأشعري ص ٥٨-٥٩. وأصول الدين للبغدادي ص ١٤٠-١٤٢، والبداية من الكفاية ص ١٣٣-١٣٤. والتمهيد للنسفي لوحة ٢٢ ظ، ٢٣ و، والتمهيد للباقلائي ص ٣٣٢-٣٣٤.
- وللاستزاده يراجع المغني لعبد الجبار ج ١١ ص ٣-٢٦.

ومما يماثل هذه المسألة مسألة الأرزاق ثم عندنا كل يستوفي رزق نفسه^(١) ويأكله حلالاً كان أو حراماً ولا يتصور أن لا^(٢) يأكل إنسان ما جعل رزقاً (له) ولا أن يأكل غيره رزقه أو يأكل هو رزق غيره، وقالت المعتزلة: من الجائز أن لا يأكل رزقه ويأكل رزق غيره^(٣) (ويأكل رزقه غيره)^(٤)، والرزق في اللغة اسم للقول المقدر، ولهذا يسمى من يجري عليه السلطان من المرابطين في كل شهر مقدار: مرتزقة، وقد يستعمل ويراد به الملك المطلق، وقد يستعمل ويراد به الغذاء. قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^(٥) والدواب^(٦) لا ملك لها بالأسباب المشروعة، فكان المراد منه ما يحصل لها به الاغتذاء فإن حمل على الملك لم يكن الحرام رزقاً^(٧) والإنسان قد يأكل رزق غيره أي ملكه ويأكل غيره رزقه أي ملكه، وإن حمل على الغذاء كان الحرام رزقاً لأن الله تعالى يغذيها أي يخلق التغذية والنمو في أبداننا، وهو تعالى يخلقه متفرد لا صنع للعبد فيه، ومن المحال إطلاق اسم الرزق على الملك خاصة دون الغذاء بل هو يقع عليها جميعاً ثم

(١) لوحة ٤٠٤ و د.

(٢) ز سقط.

(٣) د ما بين القوسين سقط.

(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط وراجع قول المعتزلة هذا في أصول الدين للبغدادي ص ١٤٤.

(٥) لوحة ١٥٦ ط ب.

(٦) سورة هود - ١١ - الآية ٦.

(٧) لوحة ٢٧٨ ط ز.

(٨) المحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقاً للظالم يدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿أَنْتُمْ أَوْلَىٰ بِرِزْقِهِمْ أَنْ يَنْتَفِعُوا بِهٖ وَأَنْ يَتَّقُوا بِهٖ أَنْ يَكُونَ رِزْقًا لِّظَالِمٍ﴾ فلو كان المحرم رزقاً لمن تناوله لكان مأموراً بالاتفاق منه إما على جهة الندب أو الإباحة أو الوجوب، وفي علمنا بأنه منهي عن ذلك دلالة ما قلناه.

وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ النَّبَّاتِ وَيَتَّقُونَ الْمَوْلَىٰ وَمَنْ رَفَعَهُمْ يُتَّقُونَ﴾^(٩) يدل على ذلك من وجهين: أحدهما: أنهم مدحوا بأنهم ينفقون مما رزقوا فلو كان الحرام رزقاً لكان ممدوحاً بالاتفاق منه عل بعض الوجوه وفي كونه مذموماً على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له.

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿وَمَنْ رَفَعَهُمْ يُتَّقُونَ﴾^(١٠) فلو لا أن هناك شيء ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا القول معنى، وهذا يبين أن المنفق من المحرمات لم يكن منفقاً مما رزقه الله وقد جعل الله تعالى الاتفاق مما رزقه المؤمن من صفات المؤمنين.. راجع المغني لعبد الجبار ج ١١ ص ٣٥.

يقبح أن يقال فلان عاش مائة سنة لم يأكل رزق الله تعالى، والشيخ أبو الحسن الرستغني^(١) وأبو إسحاق الأسفرائيني^(٢) مما حققا الخلاف في مسألة الآجال والأرزاق، وقالوا: فيهما خلاف من حيث العبارة لا غير، وهو الصواب^(٣).

(١) سبق التعريف به.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) راجع شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٨٧ - ٧٨٨ والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٨ - ٣٢٩ بحر الكلام للنسفي ص ٣٨ - ٤٠. والتمهيد للنسفي لوجه ٢٣ والمغني لعبد الجبار ج ١١ ص ٢٧ - ٥٥ وشرح العقائد النسفية للسعد ص ١٠٦.

الفصل الرابع

١- الكلام في الإرادة:

قد سبق منا الكلام أن الله تعالى يريد بإرادة أزلية وأن المشيئة والإرادة لفظان ينبئان عن معنى واحد وهي صفة قائمة بذاته، وقد بينا الخلاف بيننا وبين طوائف المعتزلة فلا نعيد. ونحتاج في هذا الباب إلى ذكر ما يصح دخوله تحت إرادة الله تعالى.

[إرادة الله شاملة لكل شيء]:

فنقول: الأصل عندنا أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى خيراً كان أو (١) شراً، حسناً كان أو قبيحاً، جوهراً كان أو عرضاً، وزعمت المعتزلة أن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة وطاعة ولا يريد ما هو معصية وقبيح، واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم أن الله تعالى يريد لها، ومنهم من زعم أن الله تعالى غير يريد لها، وينبغي أن يكون هذا على قول البغداديين منهم فإنهم يزعمون أن الله لا يوصف بالإرادة في الحقيقة وإنما يوصف بها (٢) مجازاً، فما يقال إنه تعالى أراده فإن كان ذلك من أفعاله فمعناه أنه يفعله (٣) أو فعله، وما كان من أفعاله فغيره فالمراد منه أنه أمر به فلما (٤) كانت الإرادة عندهم أمراً والمباح ليس بمأمور به فلا يكون مراداً (٥).

(١) لوحة ٤٠٤ ظ د.

(٢) لوحة ١٩١ ظ ط.

(٣) يتفق البصريون من المعتزلة مع أهل السنة على أن الله سبحانه وتعالى يريد على الحقيقة غير أنهم اختلفوا عن أهل السنة بقولهم: إنه سبحانه يريد بإرادة حادثة لا في محل. أما النظام والكعبي وأتباعهما فقد زعموا أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة وزعموا أنه إذا قيل: إن الله عز وجل أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله وإذا قيل: إنه أراد من عبده فعلاً فمعناه أنه أمره به وقالوا: إن وصفه بالإرادة في الوجهين جميعاً مجاز. راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٦٦.

(٤) لوحة ٢٨٨ وز.

(٥) يقول أبو الحسن الأشعري عن البغداديين: والوصف له بأنه يريد لأفعال عباده معناه أنه أمر بها والأمر بها غيره ويقول: إنهم يميلون إلى هذا. راجع: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤٥ ط ١٩٥٠.

والحاصل عندنا: أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان (ثم ما كان)^(١) من ذلك طاعة فهو بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدرته، وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره، وليس بأمر الله ولا برضاه ومحبته، وذلك لأن محبته ورضاه ترجع إلى كون الشيء عنده مستحسناً، على هذا قدماء أصحابنا، وهو الظاهر من قول مشايخنا في ديارنا الشائع في عوامنا وخواصنا، ونص عليه شيخنا أبو منصور الماتريدي. وزعم أبو الحسن الأشعري أن المحبة والرضى بمعنى الإرادة، ويعمان كل موجود كما تعم الإرادة فكل ما أراد وجوده فقد رضي بوجوده، وأحب وجوده على الوجه الذي أراد^(٢).

[ما علم وجوده أراد أن يوجد عند الماتريدية:]

ومشايخنا - رحمهم الله - يقولون تيسيراً على المتعلمين بأن ما علم الله أن يوجد أراد وجوده شراً كان أو خيراً، قبيحاً^(٣) كان أو حسناً، طاعة كان أو معصية (وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون شراً كان أو خيراً، قبيحاً كان أو حسناً، طاعة كان أو معصية)^(٤)، فالله تعالى لما علم أنه يوجد من فرعون وأبي جهل وغيرهما من الكفرة الكفر، أراد منهم الكفر وإن نهاهم عنه، ولما علم أن لا يوجد منهم الإيمان أراد أن لا يوجد منهم الإيمان وإن أمرهم به.

[ما أمر بوجوده أراد أن يوجد عند المعتزلة:]

وزعمت المعتزلة أن ما أمر الله تعالى به أراد وجوده، وإن علم أنه لا يوجد وما نهى عنه كره وجوده، وأراد أن لا يوجد وإن علم وجوده فلما كان أمر فرعون

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) يقول الشيخ زاده - ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة بل الإرادة أعم منهما. وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا. وذهب الجمهور من الحنفية إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد كما في إشارات المرام. راجع نظم الفرائد للشيخ زادة ص ٩.

(٣) لوحة ٤٠٥ و د.

(٤) د ما بين القوسين سقط.

بالإيمان أراد^(١) منه الإيمان وإن علم أنه لا يوجد منه، ولما نهاه عن الكفر أراد أن لا يوجد منه الكفر وإن علم أنه يوجد. فكانت إرادة الله عندنا موافقة للعلم وعندهم موافقة للأمر، وعلى هذا يدور الخلاف^(٢).

ثم اختلفت عبارات أصحابنا في ذلك فمنهم من قال: أقول في الجملة: إن الله تعالى يريد حدوث كل ما علم حدوثه ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونه ولا ينتفي عنه ما أراد كما أطلقه جميع^(٣) المسلمين بقولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن قال: ولا أقول بالتفصيل^(٤) أنه أراد الكفر والفرية عليه وشم نفسه وغير ذلك من المعاصي، كما يقال إنه خالق العالم، ولا يقال على التفصيل أنه خالق الأقدار والأنتان والشياطين والعقارب، وإن كانت هذه التفاصيل داخلة تحت الجملة فكذا هذا، وهذا كما يقال: كل ما سوى الله ضعيف على الجملة، ولا يقال دين الله ضعيف على^(٥) التفصيل، ويقال: كل مخلوق حجة الله تعالى، ويقال: إن هذه الخشبة

(١) لوحة ١٥٧ و ب.

(٢) في هامش ب ورد هذا التطبيق:

قال معتزلي لسني: سبحان من تنزه عن الفحشاء.

فقال السني مجيباً: سبحان من لا يكون في ملكه خلاف ما شاء. وقد قال السعد في شرح

العقائد ص ٩٦ المعتزلي هو عبد الجبار والسني هو أبو إسحاق الأسفرائيني..

ويقدم القاضي عبد الجبار أكثر من عشر أدلة على موافقة الأمر للإرادة من ذلك مثلاً: أنه قد ثبت أن الله تعالى أمر بالعبادات ورغب في فعلها والأمر لا يكون أمراً لصورته ولا لسائر أحواله، وإنما يكون أمراً لإرادة الأمر من المأمور ما أمره به ولذلك يساويه في الصيغة وسائر الأحوال ما ليس يأمر به. والأمر لا يكون أمراً لإرادة إحداثه ولا لإرادة كونه خطاباً لمن هو خطاب له ولا لعلم العالم به ولا لمتعلقه، فيجب أن يكون إما يكون صار أمراً لإرادة المأمور به، وذلك لأن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمراً.. وكل ذلك يبين أنه سبحانه يريد من العباد كل ما أمرهم به ففعله أم لم يفعله. وأيضاً أنه لو صح أن يريد القباح لصح أن يفعل مثل المراد وينفرد به فكان هذا يؤدي إلى أن يجوز أن يكذب في إخباره ولا يفي بوعده ووعده وأن يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن وأن يريد إظهار المعجزات على الكذابين وفي ذلك الخروج من الدين.

راجع المغني لعبد الجبار ج ٦ ص ٢١٨-٢٥٥.

(٣) لوحة ٢٨٨ ظ ز.

(٤) ز من تفصيل.

(٥) لوحة ٤٠٥ ظ د.

منكسرة ولا يقال حجة الله منكسرة، ويقال: الليلة مظلمة، ولا يقال حجة الله مظلمة فكذا هذا، وإليه ذهب قدماء أصحابنا منهم عبد الله بن سعيد القطان.

ومنهم من يقول: لا أقتصر عند التفصيل أن أقول: إن الله تعالى أراد الكفر والزنا بل أزيد عليه قرينة، فأقول: أراد من الكافر الكفر كسباً له قبيحاً منه مذموماً وكذا في غيره من المعاصي لئلا يؤدي إلى إيهام الخطأ وهو اختيار الأشعري وهو قريب مما اختاره شيخنا أبو منصور، ولا خلاف بين أصحابنا (في المسألة) ^(١) في ^(٢) الحقيقة بل يختار البعض عبارة لا يسبق منها إلى وهم سامع معنى لم يقصده المتكلم.

ثم قال شيخنا أبو منصور: إذا سئلنا عن هذه المسألة فلها وجهان: أحدهما الإطلاق على المفهوم من الإرادة.

والثاني: منع الإطلاق إذا لم يفهم مراد السائل أو خشي التعنت، فيه وهو أن يقال: إن للمشئنة معاني فيما يتعارف: أحدها للتمني، والثاني الأمر والدعاء إليه، والثالث الرضا به، والرابع نفي الغلبة وخروج الفعل على ما يقدره ويريده. فالأول منفي في كل شيء، لأن التمني إرادة ما علم أنه لا يكون وهو ضعف أو إرادة ما شك في كونه وهو جهل.

والثاني والثالث صفتان في كل فعل يذم عليه.

والرابع به نقول، وقد أجمعنا نحن ومن خالفنا على معناه وإن اختلفنا في اللفظ ^(٣).

ثم هذه المسألة في الحقيقة عين مسألة خلق الأفعال فإننا إذا أثبتنا بالدليل ^(٤) أن الله تعالى خالق أفعال العباد كفوفاً كان أو معصية أو طاعة، والله تعالى مختار في

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٢) لوحة ١٩٢ و ط.

(٣) لوحة ٤٠٦ و د.

(٤) لوحة ٢٨٩ و ز.

فعله غير مضطر كان مريدًا في تخليقه إياه فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى إقامة دليل مبتدأ إلا أن السلف لما تكلموا في المسألة على طريق الأصالة أتبعناهم وتكلمنا فيها. [شبه المعتزلة]:

فنقول: إن المعتزلة يتعلقون بشبه بعضها سمعية وبعضها عقلية.

فأما السمعية فنحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) أخبر الله تعالى أنه خلقهم جميعًا للعبادة، وأنتم تقولون إنه خلق الكفرة منهم والعصاة لا للعبادة بل للكفر والمعصية وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢) والكفر^(٣) أعسر العسر، وقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾^(٤). فالله تعالى أخبر أنهم يقولون: لو شاء الله ما أشركنا ثم كذبهم في ذلك ورد قولهم بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾^(٥) وقوله: ﴿كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾^(٦) وأنتم تساعدون في المقالة من كذبه الله تعالى بنص كتابه وهو باطل، وقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^(٧) وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون، وهو خلاف ما في الكتاب، وإكذاب الله تعالى في ما أخبر.

[الشبه العقلية للمعتزلة]:

وأما العقلية فكقولهم: مريد السفه سفیه اعتبارًا بالشاهد، ومريد الكفر كافر ومريد المعصية عاصي ويعتبر بالشاهد، ومريد شتم نفسه والافتراء عليه سفیه أيضًا في الشاهد فكذا في الغائب إذ الشاهد دليل الغائب، ولأن العبد لا يمكنه

(١) سورة الذاريات - ٥١ - الآية ٥٦.

(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٨٥.

(٣) لوحة ١٥٧ ظ ب.

(٤) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٨.

(٥) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٨.

(٦) سورة النحل - ١٦ - الآية ٣٥.

(٧) سورة غافر - ٤٠ - الآية ٣١.

الخروج عما^(١) أراد الله تعالى على زعمكم فيصير الكافر مجبوراً على كفره، ممنوعاً عن الإيمان بالإرادة التي هي أبرم وأحكم من الحديد في المنع، فإما أن يعذر على ذلك والقول به تكذيب للكتاب وخروج عن الإجماع، وإما أن يعاقب عليه ولا يعذر وهو القول بتكليف ما ليس في الوسع، ولأن إرادة ما لا يرضى به سفه والأمر بما لا يريده سفه في الشاهد فكذا في الغائب. إلى مثل هذه الشبهات يذهبون.

وأهل الحق يحتجون بقوله تعالى^(٢): ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلُ لَهُمْ (خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ)﴾^(٣) إِنَّمَا نُثَمِّلُ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا^(٤) دلت الآية أنه أراد منهم ازدياد الإثم حيث أملى لهم ليزدادوا إثماً^(٥)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾^(٦) ومن ذرأه^(٧) لجهنم أراد منه ما به يصير لجهنم إذ لو ذرأه لجهنم مع إرادة ما به يصير للجنة فقد أراد فيه ما يصير بإدخاله^(٨) ما ذرأه له ظالماً، وهذا محال.

وزعمت المعتزلة أن اللام في الآيتين جميعاً لام العاقبة لا لام التعليل كما في قوله تعالى: ﴿فَالنَّكَتَةُ آُلٌ فَرَعَوْتَ لِيََكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ وَحَظًا﴾^(٩) وهم ما التقطوه لهذا وإنما التقطوه ليكون لهم ولداً وقرة عين، ولكن لما كان عاقبة أمره أن صار لهم عدواً ذكر هذه اللفظة وكما يقال: ولدوا^(١٠) للموت وبنوا للخراب، وأحد لا يلد للموت بل يطلب بقاء الولد ولا يبني للخراب ولكن للانتفاع بها، ولكن لما كان

(١) لوحة ٤٠٦ ط د.

(٢) لوحة ٢٨٩ ط د.

(٣) ط ما بين القوسين سقط.

(٤) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٧٨.

(٥) ط سقط.

(٦) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٧٩.

(٧) ذرأه أي خلقه راجع مختار الصحاح.

(٨) لوحة ١٩٢ ط ط.

(٩) سورة القصص - ٢٨ - الآية ٨.

(١٠) ز سقط.

عاقبة أمر الولد الموت وعاقبة أمر الدار الخراب يقال: هذا لبيان العاقبة^(١).

[الرد على زعمهم]:

والجواب إنما يتصور أن يريد أحد من الآخر ما لا يكون منه، ويفعل فعلاً له ولا^(٢) يكون هو بل يكون غيره أو ضده، إن كان الفاعل جاهلاً بالعواقب فيفعل فعلاً لغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره، فأما من لا يجهل العواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقة أنها لا تكون على ما يريد؟ وهل يفعل هذا إلا سفيه؟ ومثله في الشاهد كمن يبذر بذراً في الأرض ويريد خروج الزرع وحصول النماء، مع علمه أنه لا ينبت ولا يخرج، وكذا استعمال لام العاقبة فمن يجوز عليه الجهل بالعواقب فيفعل فعلاً لقصد فيحصل له ضد^(٣) تلك العاقبة، ولا يحصل له ما هو المقصود، فيقال على طريق تعريف عاقبة فعله الوخيمة الحاصلة لا على وفق قصده ليتنبه لذلك فلا يعود إلى العمل بمثله فيما يستأنف من عمره، فأما^(٤) في حق من هو علام الغيوب فاستعماله فاسد، والله الموفق.

وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدْ^(٥) اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا^(٦)﴾ فجعل شرح الصدر سبباً يحصل به الإيمان، وضيق الصدر

(١) لأن في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ دخلت اللام على ما لا يصح أن يكون مراداً منه، لأنه إنما يراد منه الكفر أو الإيمان دون نفس جهنم فعلم بذلك أن المراد بهذه اللام لام العاقبة وأنه أراد بذلك أنني قد ذرأتهم وعلمت أن مصيرهم جهنم كقوله تعالى: ﴿وَالنَّارُ أَلَمٌ لِّكُلِّ نَفْسٍ مِّنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ وَخِيمٌ﴾ ومعلوم من حالهم أنهم التقطوه لتقر أعينهم به، لكن مصيره لما كان إلى معاداتهم جاز أن يقال ذلك.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنَلِّمُهُمْ لِتَزِدَّادُوا إِسْمًا﴾ ويبين الله لكم أن تضلوا. يقارب تأويله ما قد قدمناه وإنما أراد به أنهم سيزدادون إثمًا عند الإماء ويضلون عما بين لهم. راجع المغني لعبد الجبار ج ٦ ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٢) لوحة ٤٠٧ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٥٨ و ب.

(٥) لوحة ٢٩٠ و ز.

(٦) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٢٥.

وحرجه سبباً يحصل به الضلال، وأخبر أنه متى أراد أن يهدي إنساناً يشرح صدره ليهتدي، ومتى أراد ضلاله يجعل صدره ضيقاً حرجاً لئلا يؤمن فيبقى على الكفر.

والكعبي لتحريره اعترض بما كانت مداواة أولى به لو كان ظن هذا الاعتراض صحيحاً فقال: معنى الآية أن من أسلم آتاه الله من لطائف ما لا يقدر عليه غيره ثواباً لطاعته، ومن كفر ضيق الله صدره عقاباً لذلك، وهو تحريف للكتاب ونقل للكلم^(١) عن مواضعها وليس بتأويل. وذلك لأن الله تعالى أثبت له الإسلام إذا شرح صدره، والكفر إذا صير قلبه ضيقاً حرجاً ولم يوجب شرح القلب لأنه أسلم، ولا ضيق القلب لأنه لم يؤمن، فكان ما قاله جعل ما هو جار مجرى الحكم علة، وجعل ما هو جار مجرى العلة حكماً وفساده لا يخفى.

واعترض البصريين أنه أراد بالهداية البيان وبالإضلال التسمية^(٢) فاسد جداً،

(١) لوحة ٤٠٧ ظ د.

(٢) يعترض أبو الحسن الأشعري على هذا الكلام للمعتزلة فيقول: إذا قلتم إن الله أضل الكافرين بأن سماهم ضالين وليس ذلك في اللغة على ما ادعيتموه، فيلزمكم إذا سمي النبي ﷺ قوماً ضالين فاسدين بأن يكون قد أضلهم وأفسدهم بأن سماهم ضالين فاسدين، وإذا لم يجز هذا بطل أن يكون معنى يضل الله الظالمين الاسم والحكم كما ادعيتم.

راجع الإبانة للأشعري ص ٦٢.

ويوضع البغدادي أكثر من هذا فيقول: إن الهداية من الله تعالى على وجهين: أحدهما من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الأدلة عليه..

والوجه الثاني: خلقه في قلوبهم الاهتداء كما ذكره عز وجل في قوله: ﴿مَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾. فالهداية الأولى شاملة لجميع المكلفين والهداية الثانية منه خاصة بالمهتدين.

أما الإضلال من الله عز وجل لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة على الحق في قلوبهم وعلى ذلك يحمل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.

وزعمت المعتزلة: أن الهداية من الله على معنى الإرشاد والدعاء وإبانة الحق وليس إليه من هداية القلوب شيء. والإضلال عندهم على وجهين: الأول أضل عبداً أي سماه ضالاً. والثاني أضله أي جازاه على ضلالته.

ويقول البغدادي: إن المعتزلة أخطأوا في تأويلهم من طريق اللغة ومن طريق المعنى. أما من طريق اللغة فلأن من سمي غيره ضالاً أو نسبة إلى الضلالة فإتما يقال فيه إنه ضالُّه

لأن شرح الصدر لو كان يقع للبيان والبيان واقع للكل، لكان كل من وقع له البيان وقع له شرح الصدر، فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له، ولكان يقع له ولكان يقع ضيق الصدر لتسميته تعالى إياه ضالاً، فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له، ضيق الصدر^(١) لتسميته تعالى إياه ضالاً وهو محال، وكذا قسمة الله تعالى الخلق إلى من شرح له الصدر، وإلى من جعل صدره ضيقاً باطلاً إذ كل لما كان البيان واقعاً وكان شرح الصدر له حاصلاً لم يبق أحد ليس بمشروح الصدر البتة، ونسبة الله تعالى إلى الخطأ في القسمة كفر وضلال، وبالله العصمة.

ثم نقول لهم: لما كان معنى قوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ﴾ أي من يرد أن يسميه ضالاً كانت تسميته^(٢) ضالاً^(٣) داخله تحت الإرادة، فبعد ذلك نقول: إذا أراد أن يسميه ضالاً، هل يريد ضلالته؟

فإن قالوا: نعم، تركوا مذهبهم^(٤) وانقادوا للحق، وإن قالوا: لا.

قيل لهم: إذا أرادوا تسميته ضالاً ولم يرد ضلاله بل أراد اهتدائه، فلو حصل ما أراد وهو الاهتداء (ولم يحصل ما لم يرد)^(٥) وهو الضلال، أكان في تسميته

بالتشديد، ولا يقال أضله. وأما من طريق المعنى فمن جهة أن الإضلال من الله لو كان بمعنى التسمية والحكم لوجب أن يقال إن النبي ﷺ قد أضل الكفرة لأنه سماهم ضالين ولو كان الإضلال من الله عز وجل بمعنى العقاب على الضلالة لكان كل واحد ممن أقام الحد على الزاني والسارق - قد أضلهم لأنه قد جازاهم على ضلالتهم ولزيادة الفائدة يقول البغدادي أن الثنوية يقولون إن الهداية من النور والضلال من الظلمة أما المجوس فيقولون: إن الهداية من الإله والإضلال من الشيطان...

راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٤٠-١٤٢.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٩٣ و ط.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٢٩٠ ط ز.

(٥) ط ز ولم يرد ما يحصل.

ضالاً صادقاً أم كاذباً؟ فإن قالوا: كان صادقاً ظهرت^(١) مكابرتهم، وإن قالوا: كان كاذباً، قيل: كان إذا مريداً كونه كاذباً في تسميته ضالاً وهو سفه - جل الله تعالى عن ذلك. وقال تعالى خبراً عن نوح عليه السلام (حيث قال لقومه)^(٢): ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾^(٣) ذكر أن الله يريد أن يغوي الكفرة، وتأويل المعتزلة أن في الآية أن نصحة لا ينفع إن كان الله يريد أن يغويهم وليس فيه أنه يريد، تأويل^(٤) فاسد، لأنه إذا كان يستحيل منه إرادة غوايتهم أي فائدة في ذكر الآية على الأمر، لو كان كما يزعمون لكان ينبغي أن يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الآية بيان أن نصحه ينفعهم لا محالة، لأن فيه تعليق نفي نفع النصح بما يستحيل ثبوته وهو إرادة إغوائهم، وتعليق النفي بما يستحيل ثبوته يكون تأكيداً للإثبات، ويصير كأنه قال: لا ينفعكم نصحي، إذا كان الله يريد أن يغويكم فإذا استحال أن يريد (أن يغويكم)^(٥) ينفعكم نصحي وحيث رأينا أنه كان لا ينفعهم وإنما قال ذلك يأساً من نفع نصحه لهم عند إرادة الله أن يغويهم، فكان ذلك دليلاً على فساد التأويل.

وما قاله جعفر بن حرب أن الآية تدل أنه كان في قوم نوح عليه السلام قوم مجبرة يقولون: إن الله تعالى يريد الفساد فخاطبهم منبهاً لهم على^(٦) بطلان قولهم فقال: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنْصَحَ لَكُمْ﴾ فيما أدعوكم إن كان الأمر كما ذكرتم من أنه تعالى المرید لفسادكم ويخلق الكفر فيكم. فاسد، لأن الأمر لو كان كما زعم

(١) لوحة ٤٠٨ و د.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه وسقط من د.

(٣) سورة هود - ١١ - الآية ٣٤.

(٤) ز سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١٥٨ ظ ب.

جعفر^(١) بن حرب أي تنبيه يحصل لأولئك^(٢) بهذا القول؟ وأي إلزام حجة بذلك؟ وأكثر ما في الباب أنك تقول - يشنع عليهم بذلك-: إن على مقاتلكم هذه لا ينفع بعث الأنبياء مبشرين ومنذرين^(٣) ولا الدعاء إلى الله تعالى، وأن أولئك كانوا منكرين بعث الأنبياء والدعاء على ألسنتهم إلى الله تعالى. وتشنع مقالة بما يفضي إليه المقالة، وأهل المقالة يعتقدون صحته لا يجدي نفعاً إنما ينفع ذلك أن لو كانت المقالة تفضي إلى أمر يعترف صاحب المقالة بفساده ويقر ببطلانه فيستدل عليه فيقال: لو كانت مقالتك حقاً لما أفضت إلى هذا الفاسد، إذ الصحيح لا ينتج الفاسد، وإنما الفاسد هو الذي ينتج الفاسد، فأما إذا كان صاحب المقالة لا يقر بفساد ما أفضت إليه مقالته لم يكن للاحتجاج بذلك عليه منفعة ولا فيه حكمة، فدل أن هذا فاسد دفعته إليه الحيرة. وما ذكره الجبائي أن معنى قوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُتَوَكَّمَكُمْ﴾ أي يحرمكم الثواب. فاسد، لأن أهل اللغة لم يعرفوا الإغواء عبارة عن الحرمان والخيبة، على أنا نقول: الله تعالى - على زعمكم - يريد حرمانهم عن الثواب وخيبتهم عن ذلك وهو لا يريد كفرهم أو يريد ذلك وهو يريد إيمانهم؟

فإن قال: يريد ذلك وهو يريد إيمانهم فقد أخبر أنه يرد الجور على زعمهم لأنه لو تحقق ما يريد بأن وجد منهم الإيمان وحرّمهم عن الثواب وخيبتهم عنه كان ذلك عنده ظلماً، فإنه أراد ذلك فقد أراد ما هو ظلم، وهو^(٤) يأبى أن يريد الله تعالى ما هو ظلم من غيره لقبح الظلم، فزعم أنه^(٥) يريد الظلم من نفسه مع أنه قبيح، وهذه جهالة فاحشة.

وإن قال: يريد ذلك وهو يريد كفرهم ترك مذهبه وانقاد للحق، وكذا تأويل

(١) لوحة ٤٠٨ ظ د.

(٢) ز لا دليل.

(٣) لوحة ٢٩١ و ز.

(٤) لوحة ١٩٣ ظ ط.

(٥) لوحة ٤٠٩ و د.

غيرهم أن المراد بقوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُنَوِّحَكُمْ﴾ أي يعاقبكم، وألغى يذكر ويراد به العذاب. قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ (١) أي عذابا.

وجوابه كجواب تأويل الجبائي أنه يريد أن يعاقبهم وهو يريد منهم الكفر أو يريد أن يعاقبهم وهو يريد منهم الإيمان؟ فبأي الجوابين أجاب فالكلام على ما ذكرنا ذكر هذه الوجوه وحكى كل تأويل عن صاحبه (٢) عبد الجبار الرازي (٣) ثم قال: وكل هذا واضح.

فإن أراد أنه واضح وجه بطلانه فهو كما أراد، وإن أراد أنه واضح وجه صحته فهو يقول بقول يجب به الاستحياء من الناس (٤) والاستغفار من الله تعالى، والتعجب من رجل يدعي التراس على أهل نحلته والتبحر في علوم أصحابه. ثم يرضى بمثل هذه التأويلات مع وهائها وظهور فسادها لأول الفكرة، وما أصدق ما قيل: حبك الشيء يعمي ويصم. وقال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا﴾ (٥).

قيل: فتنته أي عذابه، وقيل: امتحانه بالرجم والقتل، وإرادة ذلك بدون إرادة ما يستوجب به إرادة ظلم وتأويلهم أن قوله تعالى: "فتنته" أي تكليفه وامتحانه خطأ، لأن النبي عليه السلام ما كان يشق عليه ذلك، وما كان يسأل أن لا يكلف الله تعالى عباده وقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهِرْ قُلُوبَهُمْ﴾ (٦).

وعند المعتزلة أراد ذلك وفي الآيات كثرة، ولهم اعتراضات عليها فاسدة لا معنى للاشتغال بذلك لو قوف من له أدنى علم على بطلان تلك الاعتراضات، وقال

(١) سورة مريم - ١٩ - الآية ٥٩.

(٢) راجع ما يشير إليه النسفي في كتاب شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٥٩-٤٧٧.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) لوحة ٢٩١ ظ ز.

(٥) سورة المائدة - ٥ - الآية ٤١.

(٦) سورة المائدة - ٥ - الآية ٤١.

تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ (٢) وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ (٣).

[الأدلة العقلية لأهل الحق]:

والمعقول أنه تعالى لو شاء من الكافر الإيمان (٤) والكافر شاء من نفسه الكفر، ثم كان الكفر دون الإيمان لتعطلت (٥) مشيئة الله تعالى بمشيئة الكافر، وكانت مشيئة الكافر أنفذ من مشيئة الله تعالى، وكذا مشيئة إبليس لعنه الله أنفذ في سلطان الله تعالى من مشيئة الله تعالى لكون أكثر الخلق كافرين، وكذا من أدل الدلائل على ضعف الملك وعجزه أن يوجد في ملكه ما لا يشاء، ويشاء أشياء فلا تكون، ولا يشاء أشياء فتكون على كره منه، ووصف الله تعالى بذلك محال، وهذا يرد على دلالة التمانع بالإبطال ويؤدي إلى تصحيح مذهب الثنوية.

[اعتراض للمعتزلة]:

فاعترضت المعتزلة على هذه الآيات وعلى هذا المعقول، فزعمت أن المراد من المشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الجبر أي لو شاء ربك لجبرهم على الهدى ولآمنوا جبراً وما أشركوا، وبهذا اعترضوا أيضاً على المعقول فإنهم يقولون: انعدام ما يشاء أو وجود ما لا يشاء إنما يدل على الضعف أن لو لم تكن له قدرة إيجاد (ما يشاء ودفع ما لا يشاء وله قدرة إيجاد) (٦) (٧) إيمان كل كافر (٨) جبراً منه. وقدرة دفع كل كفر جبراً منه، ومن هذا وصفه لا يوصف بالضعف.

(١) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٩.

(٢) سورة يونس - ١٠ - الآية ٩٩.

(٣) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٠٧.

(٤) لوحة ٤٠٩ ظ د.

(٥) لوحة ١٥٩ و ب.

(٦) لوحة ٢٩٢ و ز.

(٧) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسباق.

(٨) د إنما هذا - زائدة.

[الجواب عنه]:

والجواب عنه أن نقول: أيش نعنون بمشيئة القصر والجبر؟ ففرقوا عند ذلك في تفسيرها، فزعم أبو الهذيل ومن تابعه أن تفسير ذلك بأن يخلق فيهم الإيمان جبراً بدون اختيارهم فيوجد فيهم الإيمان ويندفع الكفر.

قيل لهم: إن من مذهبكم أن المؤمن هو فاعل الإيمان والكافر هو فاعل الكفر، ولهذا أبيتم أن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال^(١) الخلق لأنه لو كان خالقاً لكان هو المؤمن الكافر المطيع العاصي المصلي الصائم، فعلى هذا لو خلق فيهم الإيمان^(٢) لكان هو المؤمن لا العباد فلا يتصور إيمانهم ولم تنفذ مشيئة فبطل قوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٣) وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(٤) إذ له قدرة جعل نفسه مؤمناً (لا قدرة جعل الكافر مؤمناً)^(٥) وكذا ما اندفع عنه العجز عن جعل الكافر مؤمناً بل له القدرة على جعل نفسه مؤمناً فلو شاء لآمن بنفسه وأتى نفسه هداها لا غير، ومن العجب العجيب أنه لو خلق في العبد إيماناً كسباً له باختياره وتعلقت قدرته به لم يكن العبد مؤمناً بل كان الله تعالى به مؤمناً، لأنه هو الذي أوجد الإيمان ولو خلق فيه إيماناً وهدى بلا اختيار من جهة العبد ولا اكتساب ولا تعلق قدرته به لكان العبد مؤمناً، ولو كان الله تعالى أشرك المعتزلة في ربوبيته وفوض إليهم نصب أدلة دينه وعلق ذلك باختيارهم فأوجب على جميع أصناف الأمم الانقياد إليهم والرضا لصنيعهم والقبول لتحكمهم لكان الأولى بهم أن يستحيوا عن مثل هذا الكلام ونصب مثل هذا الدليل، فكيف ولم يوجد شيء من ذلك، فلما رأى الجبائي عوار هذا الكلام وتشنيع أهل الحق عليهم زعم أن تفسير مشيئة الجبر

(١) لوحة ١٩٤ و ط.

(٢) لوحة ٤١٠ و د.

(٣) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٩.

(٤) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٣.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

أن يخلق الله تعالى في العبد العلم الضروري بصحة الإسلام وحقيقته ويقيم له الدلائل المثبتة له العلم الضروري بذلك فيؤمنوا حينئذ. وهذا فاسد لأن العلم بصحة الإيمان وحقيقة الدين (غير الدين)^(١) والإيمان، وليس من ضرورة وجود أحد المتغايرين وجود الآخر لا محالة، بل من الجائز أنه^(٢) لا يوجد ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَكِّيكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْتَوَنَ وَحَسَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٣) أخبر أنه وإن أقام كل دليل لا يؤمنون إلا أن يشاء الله^(٤) تعالى إيمانهم فكان في الآية وجهان ينبئان عن بطلان هذا الكلام.

أحدهما: أن قيام هذه الدلائل غير ومشئئة الإيمان غير حيث قال عز وجل: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ بعد وجود هذه الدلائل.

والآخر: أنه تعالى أثبت أن بقيام هذه الدلائل لا يؤمنون فثبت أن ليس من ضرورة ثبوت الدليل أو العلم به ثبوت الإيمان، وكذا قال: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَاءَ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾^(٥) فمن قال يؤمنون بها محالة فقد كذب الله تعالى في خبره وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾^(٦).

يحققه: أن أهل العناد لم يكونوا يؤمنون وإن كان العلم بطريق الحقيقة ثابتاً^(٧) لهم كما قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٨).

فثبت أن وجود الإيمان والهداية ليس من ضرورة العلم والدليل، فلما رأى

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٩٢ ظ ز.

(٣) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١١١.

(٤) لوحة ٤١٠ ظ د.

(٥) سورة الأنعام - ٦ - الآية ٢٥.

(٦) سورة الطور - ٥٢ - الآية ٤٤.

(٧) لوحة ١٥٩ ظ ب.

(٨) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٤٦.

ابنه أبو هاشم فساد كلام أبيه زعم أن معنى مشيئة الجبران أن يخلق الله تعالى لهم العلم الضروري أنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابًا شديدًا.

وهذا أيضًا فاسد، لأن أهل العناد كانوا يعلمون أنهم يخلدون في النار بتكذيبه عليه السلام وما كانوا يؤمنون، وإبليس يعلم بذلك ولا يؤمن، فكذا من قامت له الدلائل الموجبة للعلم أو الذي خلق له العلم الضروري يعلم بذلك ولا يؤمن. ثم المذهب عنده أن الله تعالى يقدر على الظلم والسفه والكذب، ولو فعل شيئًا من ذلك لبطلت ألوهيته، ولا ضرر أعظم من زوال الربوبية وصيرورته عبدًا مربوبًا معاقبًا وهو يعلم أنه لو ظلم أو كذب أو سفه لتزول ربوبيته فكان على قضية^(١) كلامه^(٢) مجبورًا على العدل والصدق والحكمة. وقد قررت الكلام فيه في مسألة خلق الأفعال ثم يقال له ولأبيه: هل بقيت معه قدرة الكفر بعد العلم الضروري بصحة الإيمان^(٣) أو العلم أنه يعاقب؟

فإن قال: لا، قيل: كيف يؤمر^(٤) بترك كفر لا قدرة له عليه؟ وكيف يؤمر بالإيمان بدون القدرة إذ لو كانت قدرة الإيمان موجودة لكانت هي بعينها قدرة الكفر؟ وكيف يعاقب على كفر لا قدرة له عليه؟

فإن قال: نعم. قيل: إذا كنت قدرة الكفر موجودة كان من الجائز أن يكفر بها ولا يؤمن. ثم الذي يبطل جميع تأويلاتهم أن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْإِنْسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٥) أخبر أنه تعالى لم يأت كل نفس هداها لما أن حق القول منه ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ ولو أتى كل نفس

(١) لوحة ٤١١ و د.

(٢) لوحة ١٩٤ ظ ط.

(٣) لوحة ٢٩٣ و ز.

(٤) ز يؤمن.

(٥) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٣.

هداها لم يتصور أن يملأ جهنم بهم لأن المهتدي لا يملأ به جهنم، وإعطاء الهدى بطريق الجبر على الطرق التي زعموا لا يخرجهم من استحقاقهم جهنم، وأن يملأ منهم جهنم، فدل أن هذا باطل.

بحققة: أن لو شاء إيمانهم بطريق الجبر على ما زعموا وحصل إيمانهم لما كان ذلك الإيمان الحاصل جبراً هو الإيمان الذي شاء الله منهم؛ لأنه على زعمهم شاء منهم الإيمان، الاختياري الذي يصيرون به مستحقين للجنة والثواب، خارجين عن أن يكونوا أهلاً للعقاب، وما يحصل من الإيمان بمشيئة الجبر لا يكون هذا الإيمان فإن العبد لا يصير به أهلاً للجنة والثواب، ولا يخرج عن استحقاق العقاب على طريق التخليد، فإذا لم يبق قادراً على تحصيل ما أراد في ملكه وغلبت مشيئته مشيئة إبليس^(١) وإرادة كل كافر، ولأنه لا معنى لتعلق الإيمان الحاصل جبراً بالمشيئة والإخبار أنه لو شاء لفعل لأنه قد فعل ذلك وحصل من كل كافر إذ كل كافر وكل مخلوق يشهد بخلقه أن له صانعاً حكيمًا عليمًا موصوفًا بصفات الكمال متبرئاً عن سمات النقص لا يؤيد بالمعجزة الكاذب، ولا يقيم دلالة الصدق على دعوى المفترى، فكان على هذا كل مخلوق مؤمناً بخلقته، وقد شاء الله تعالى ذلك وفعل لا معنى لقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ﴾^(٢) وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(٣)، وقد فعل ذلك^(٤) فدل أن المراد من الآية ليس هو الإيمان الحاصل جبراً بل إيمانهم الاختياري، وقد صح في المروي عن النبي عليه السلام أنه كان يقول: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"^(٥) وكذا هذه اللفظة متداولة على السنة

(١) لوحة ٤١١ ظ د.

(٢) سورة يونس - ١٠ - الآية ٩٩.

(٣) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٣.

(٤) لوحة ٢٩٣ ظ ز.

(٥) إتحاف السادة المتقين للزبيدي ج ٦ ص ٤٠٤، بيروت، وعمل اليوم والليلة لابن السني

٤٠-٤٤ ط الهند.

الأمة ولا وجه لحملها على مشيئة الجبر؛ لأنه لو استقام بأحد شطري الكلام لم يستقم بالشرط الآخر فإنه إن أمكن أن يقال: ما شاء الله جبراً كأن لم يمكن أن يقال وما لم يشأ جبراً لم يكن، لأن الطاعات كلها عندكم لم يشأ جبراً وكانت والمعاصي لم يشأ جبراً، وقد كانت فدل أن المراد من المشيئة غير مشيئة الجبر.

بحقيقته: أنه تعالى قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾^(١). وإنما يكون جمعهم على الهدى أن لو كان هدى الكل جنساً واحداً فأما إذا كان هدى البعض جبراً ولا تتال به الجنة، ولا يتخلص به عن النار (وهدى^(٢) البعض اختياراً، وتتال به الجنة ويتخلص به عن النار)^(٣) فلا يكون هذا جمعهم على الهدى وهو يكون بأحد وجهين إما^(٤) أن يهدي الكفار باختيارهم حتى يكونوا مع الذين آمنوا باختيارهم مجموعين على^(٥) الهدى، وإما أن يخلق الاهتداء جبراً في الكفار ومنع الذين اهتدوا باختيارهم عن الهدى الاختياري وأثبت فيهم الهدى بطريق الجبر، وهذا منه صرف للمؤمنين عن الإيمان قهراً وجبراً، وهذا ليس بحكمة فلم يبق إلا أن يكون المراد هو جمع الكل على الهدى وهو ما بينا، فإذا لم يشأ ذلك دل أنه لم يشأ إيمان الكفرة، والله الموفق.

ثم يقال: ماذا تزعمون أن إعطاء الإيمان للكافر بطريق الجبر هل هو أصلح له أم ليس بأصلح؟ فإن قالوا: هو أصلح، كان ينبغي أن يعطى كل كافر إيماناً جبراً فلا يبقى في الأرض كافر، وحيث رأينا ما لا يحصى من الكفر دل أنه لم يفعل بهم ذلك فكان تاركاً ما هو أصلح لهم، وإن لم يكن ذلك أصلح لهم فلا يجوز له أن يفعل

(١) سورة الأنعام - ٦ - الآية ٣٥.

(٢) لوحة ١٦٠ و ب.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٤١٢ و د.

(٥) لوحة ١٩٥ و ط.

بهم ذلك فلا معنى لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ لأنه يصير في التقدير: لو شئنا لفعلنا^(١) ما هو ظلم وسفه وأبطلنا ألوهيتنا وأزلنا ربوبيتنا، والتكلم بمثل هذا في حال بيان كمال قدرته وإظهار الاستغناء له عن غيره لا يتصور إلا من سفيه جاهل فإنه بمنزلة قول من يقول لو شئت لأوقعت نفسي في النيران الجامحة وأسقطت نفسي من رؤوس الجبال الشاهقة ولأخذت بيدي الحيات^(٢) الناهشة - جل ربنا وتعالى عن التكلم بمثل هذا الكلام.

ثم نقول: إعطاء الإيمان بطريق الجبر مع بقاء القدرة محال، ولا بد لذلك من سلب القدرة، والقدرة عندكم تصلح للضدين، وخلقها الله^(٣) تعالى ليفعل بها الإيمان وعرضه بها لأعلى المنزلتين فصار سلبها مبطلاً هذا التصديق الذي هو أصلح للعبد، فصار بذلك مبطلاً الأصلح^(٤) للعبد وهو عندكم سفه - جل الله عن ذلك.

ثم قول الأمة: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، من غير اضطراب قلب أحد دل أن اعتقاد جميع المسلمين أولاً وأخيراً ما ذهبنا إليه، وقولهم مخالف لإجماع المسلمين وهو حجة موجبة^(٥) للعلم بقطع القول على خطأ من خالفهم، ومعارضة الكعبي هذا بقول المسلمين ما أحب الله تعالى كان وما لم يحب لم يكن معارضة بما هو تقول على المسلمين وتخرص إذ لم يسمع هذا من أحد، ومعارضته لقول المسلمين أمر الله نافذ وكم من أمر لم يؤتمر معارضة فاسدة، لأن المراد بقولهم أمر الله نافذ أن أراد به أمر تكوين فهو مما له نفاذ، ولا يتصور أن لا ينفذ، فهذا والمشية سواء وإن أريد به أمر إيجاب وتكليف فحكمة وجوب^(٦) الائتثار لا وجوده

(١) ز بفعلنا - لوحة ٢٩٤ و ز.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٤١٢ ظ د.

(٤) ز سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) ز وجود.

(ومن لم يأت أمر الله لم يخرج عما هو حكم أمره وهو الوجوب)^(١) ولا سبيل لأحد على دفعه فكان نافذاً فصدقت الأمة بما قالوا: فأما قولهم: (ما شاء الله كان لو كان على ما يقوله المعتزلة لكانت الأمة بأسرهم كاذبين بل لو قيل على أصل المعتزلة)^(٢) ما لم يشأ الله كان وما شاء لم يكن كان أصوب على أصول المعتزلة وأقرب إلى الصواب إذ ما شاء فلم يكن وما لم يشأ فكان أكثر من القلب، وفيه نسبة النبي عليه السلام أولاً ونسبة جميع أمته ثانياً إلى الكذب، ومن هذا قوله فلا خفاء بكفره.

ومما يحقق^(٣) ما ذهبنا إليه: أن الفقهاء بأسرهم اتفقوا أن من قال لغريمه: والله لأقضي^(٤) حقك غداً إن شاء الله تعالى ثم لم يقض لم يحنث، ولو وعد فقال: لأقضي غداً حقك إن شاء الله تعالى ولم يقض لا يلحقه لائمة الخلف، وقضاء الحق المستحق مأمور به والامتناع عنه ظلم على ما روي "مطل الغنى ظلم"، ولو كان الأمر على ما يقوله المعتزلة لحنث الأول وللحق الثاني لائمة لثبوت مشيئة الله تعالى بذلك وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ (٥) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿٥﴾ أي إلا أن يشاء الله أن لا أفعل، وعلى زعم المعتزلة لو كان الفعل الموعود طاعة لا يشاء الله أن لا يفعل، ولو كان معصية^(٦) لا يشاء الله أن يفعل فلم يكن لقوله^(٧): ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ فائدة، والله الموفق.

وحكى أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال:

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٤١٣ ود.

(٤) لوحة ٢٩٤ ظ ز.

(٥) سورة الكهف - ١٨ - الآيتان ٢٣ - ٢٤.

(٦) لوحة ١٩٥ ظ ط.

(٧) لوحة ١٦٠ ظ ب.

نسأل المعتزلة فنقول: هل علم الله تعالى ما يكون أبدًا على ما يكون؟ فإن قالوا: لا. كفروا، لأنهم جهلوا ربهم، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: شاء أن ينفذ علمه كما علم أو لا؟ فإن قالوا: (لا، قالوا) ^(١) بأن الله تعالى شاء أن يكون جاهلاً، ومن شاء ذلك فليس بحكيم. وإن قالوا: نعم، أقروا بأنه شاء أن يكون كل شيء كما علم أن يكون، وهذا الذي أردناه. فهذا هو المحكي عن أبي حنيفة، وهو لازم للقول، وهو المعقول القوي في المسألة، وبه يظهر غاية فساد مذهبهم.

ثم نقول: تقرير هذا أيضًا في الخبر فيقال: أليس أن الله تعالى قال: ﴿لَا مَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ ^(٢)؟ فلا بد من بلى قيل: هل يشاء أن يتحقق خبره ^(٣) أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد زعموا أنه أراد أن يكون كاذبًا في مقالته إذ لا خلاف بينهم أن الكذب كما يتحقق في الماضي يتحقق في المستقبل إن كان بين أهل السنة فيه خلاف ومن هذا قوله فهو خالغ ربة الإسلام عن عنقه. وإن قالوا: نعم. قيل أيشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون أم يشاء أن يتحقق خبره وهم كفرون؟ فإن قالوا: يشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون. قيل: لو حقق خبره فيهم وهم مؤمنون، أكان عادلاً أم ظالماً؟ فلا بد من القول بأنه يكون ظالماً. قيل: فإن أراد شيئاً لو كان تحقق لكان ظالماً فقد أراد ظالماً وهو باطل. فإن قال شاء ^(٤) أن يحقق خبره فيهم وهم كفرون لأنهم شاء أن يتحقق خبره وهو عادل فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق. فإن قيل: أليس أن النبي عليه السلام كان مريدًا (من الكفرة - الذين علم الله أنهم يكفرون ولا يؤمنون - الإيمان فكان رسول الله عليه السلام مريدًا) ^(٥) تجهيل

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٣.

(٣) لوحة ٤١٣ ظ د.

(٤) لوحة ٢٩٥ و ز.

(٥) ط ما بين القوسين بالهامش.

الله؟ قيل إن النبي عليه السلام كان مريدًا إيمان من لم يعلم أن الله تعالى علم^(١) منه أن يكفر في المستقبل، فأما من علم النبي عليه السلام أنه يموت كافرًا باختيار الله تعالى فإن الله تعالى علم أنه يموت كافرًا كان لا يريد منه الإيمان، ولهذا تبرأ إبراهيم عليه السلام من أبيه حين تبين له أنه عدو لله ولم يستغفر له ولم يرد إيمانه، وكذا نوح عليه السلام لما بلغه خطاب الله تعالى بقوله: ﴿أَنْتَ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾^(٢) كان لا يريد إيمانهم بعد بل كان يدعو فيقول: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَيَّارًا﴾^(٣) على أن هذا منكم تصبح^(٤) ما هو المحال بما تصور عندكم بأنه في معنى المحال، والمحال لا يشتغل بتصحيحه بالنظائر بل إما أن يتبين بالدليل أنه ليس بمحال، وإما أن يترك عند ثبوت إحالته، والله الموفق.

فإن قيل: من علم الله منه أنه لا يؤمن ويموت على الكفر، هل أمره بالإيمان ونهاه عن الكفر أم لا؟ فإن قلتم: لا. فقد زعمتم أن فرعون وأبا جهل ما كانا مأمورين بالإيمان ولا منهيين عن الكفر، وفيه أنهما ما استحقا اللوم والتعذيب لأنهما ما تركا مأمورًا ولا ارتكبا منهيًا وهو كفر، وإن قلتم: أمرهما بالإيمان ونهاهما عن الكفر. فقد قلتم: إنه أمرهما بتجهيل نفسه (ونهاهما عما فيه تقرير علمه وهذا مما لا خلاف فيه، فإذا جاز بالإجماع أن يأمر بتجهيل نفسه)^(٥) وينهى عما فيه تقرير علمه، ولم يكن ذلك محالاً فلم يجوز أن يريد ما فيه تجهيل نفسه ولا يريد ما فيه تقرير علمه؟ بل يكره ذلك قلنا: أنتم معشر المعتزلة تريدون^(٦) أبدًا تصحيح المحال بما تصور عندكم من الجائزات أنه^(٧) يظهر لجهلكم بحقائق المعاني، ولو عقلتم

(١) ز أراد.

(٢) سورة هود - ١١ - الآية ٣٦.

(٣) سورة نوح - ٧١ - الآية ٢٦.

(٤) لوحة ٤١٤ و د.

(٥) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٦) لوحة ١٩٦ و ط.

(٧) لوحة ٢٩٥ ظ ز.

لسعيتم في بيان جواز ما ذهبتم إليه ودفع الإحالة عنه لا في تسويته^(١) وتجويزه مع ثبوت إحالته بما هو في الظاهر نظيره عندكم.

ثم نقول: هذا كلام تمسكتم به لجهلكم بمذاهب خصومكم ولو عرفتم ذلك حقيقة لما اشتغلتم به، وذلك^(٢) لأن الأمر والنهي عند خصومكم ورد لتحقيق ما علم الله تعالى وإن كان يتراءى من حيث الظاهر أنهما وردا لمخالفة العلم، وبيان ذلك أنه تعالى علم بسابق علمه أن فرعون يكفر ويعصى ويعاقبه الله تعالى في النار، وكذا غيره من الكفرة وأخبر بذلك ثم لا يعذب^(٣) إلا على العصيان ولا عصيان بدون الأمر^(٤) والنهي إذ لو لم يأمر بالإيمان لما وجب تحصيله ولا حرم تركه ولو لم ينه عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب تركه ولو لم يجب الإيمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر ولا يملأ منه جهنم، فلا يتحقق ما علمه وأخبر به من إدخاله الجنة وإكرامه إياه (بالثواب وأمر ونهى من علم منه المعصية لا ليأتمر وينتهي بل ليترك)^(٥) الائتثار والانتهاة فعاقبه الله ويدخله النار، فيتحقق ما علم وما أخبر به، ولولا الأمر والنهي لما تحقق ذلك فكان أمره ونهيه لتحقيق ما علمه وأخبر به، وإنما يكون الأمر على ما زعمت المعتزلة أن لو كان أمر الكافر ليطيعه لا ليعصيه فحينئذ يكون الأمر والنهي لتجهيله وتكذيبه، وأما إذا كان ذلك ليعصي لا ليطيع فكان لتحقيق ما علم وأخبر لا لتجهيله، وصار الحاصل أن من علم الله منه أهل طاعة أمره ليطيع لتتحقق الطاعة إذ لا تحقق لها بدون الأمر، ومن علم منه المعصية أمره لئلا يفعل بل يعصي إذ لا تحقق للمعصية بدون الأمر، وما وقع في أفواه متفكحة زماننا أن فائدة الوجوب بلا داع تلقنوه من المعتزلة فيتكلمون به جهلاً

(١) ز تسويقه.

(٢) لوحة ١٦١ و ب.

(٣) د تعذيب.

(٤) لوحة ٤١٤ ظ د.

(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.

منهم بما يؤول إليه من المذهب الباطل، وتقرر بالوقوف على هذه الجملة أن الأمر في الحقيقة لتحقيق ما علم وإن كان يتراءى أنه للتجهيل، والله موفق.

فإن قالوا: أليس أن الله تعالى لا يرضى بالكفر ولا يحبه ويرضى بالإيمان^(١) ويحبه، فلما جاز أن يرضى بما لو تحقق لأوجب تجهيله ولا يرضى بما لو تحقق لكان فيه تحقيق علمه؟ فكذا في الإرادة جاز^(٢) ذلك، قيل: وهذا مثل السؤال الأول أن إرادة تصحيح المحال بما تصور عندكم أنه نظير ذلك المحال.

ثم نقول: إن الأشعري يقول: إن الله تعالى يرضى بوجود الكفر من الكافر قبيحاً وكذا يجب وجود الكفر قبيحاً وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٣) المراد به المؤمنون دون الكفرة، حملت على الخصوص بالدليل فعلى هذا اندفع الإلزام، وعلى قول مشايخنا - رحمهم الله - كل واحد منهما أعني الرضا والمحبة لتحقيق ما علم لأن الرضا بالشيء استحسان له، وكذا المحبة واستحسان الفعل يخرج من أن يكون منهياً، ومن أن يستحق عليه صاحبه العقوبة فلم يستحسن الكفر الذي علم وجوده بل استقبح وكره على ما يقتضى وجوده، إذ هو لن يتصور إلا قبيحاً ليكون سبباً للعقوبة وإدخال النار فيتحقق ما علم الله تعالى وما أخبر، والله موفق.

وتبين بأن هذه الطريقة المحكية عن أبي حنيفة - رحمه الله - هي الدلالة العقلية التي لا يدفعها إلا معاند ولا يأبى قبولها والانقياد لها إلا مكابر، والله ولي التوفيق.

فأما تعلقه بالآيات فغير سديد، فأما قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤) فغير دال على ما يزعمون فإن كثيراً من أهل التأويل قالوا معناه

(١) لوحة ٢٩٦ و.ز.

(٢) لوحة ٤١٥ و.د.

(٣) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٧.

(٤) لوحة ١٩٦ ظ.ط.

(٥) سورة الذاريات - ٥١ - الآية ٥٦.

والله أعلم: إلا ليكونوا عبادًا لي، لا أن يكون المراد أنهم يعبدونه بفعلهم الاختياري.

بحققة: أنه لو حمل على هذا لأمكن إجراء الآية على العموم فإنهم كلهم صغيرهم وكبيرهم عاقلهم ومجنونهم عباد له، ولو حملت على العبادة لما أمكن إجراؤها على العموم إذ^(١) الصغار والمجانين لم يخلقوا للعبادة، وإرجاء الآية على عمومها أولى، وقد قال كثير من العلماء: إن تأويل قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ أي إلا لأمرهم بالعبادة فلو حملت الآية على هذا لم يبق للخصم بها متعلق.

على أنا وإن سلمنا^(٢) أن المراد من الآية العبادة إلا أن الآية خص منها الصغار^(٣) والمجانين فيخص المتنازع منها وهم الكفرة لما ذكرنا من الدلائل، وبقيت الآية محمولة على من علم منهم الإيمان، والعبادة على أن بعضًا منها لو لم يكن مخصوصًا بالإجماع لأمكن تخصيص المتنازع فيه لما أقمنا من الدلائل فكيف وقد خص في الآية بعض الجن والإنس؟!.

وكذا قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُلِنَا إِلَّا لِيُطِيعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٤) أنه مخصوص بما أقمنا من الدلائل.

وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٥) والكفر من أعرس العسر.

فالجواب عنه: أن هذا خطاب للمؤمنين بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٦) ونحن نقول: لم يرد بهم الكفر. ثم التعلق في هذه المسألة بهذه الآية جهل، لأن الآية وردت في إثبات الرخصة

(١) لوحة ٤١٥ ظ د.

(٢) لوحة ٢٩٦ ظ ز.

(٣) لوحة ١٦١ ظ ب.

(٤) سورة النساء - ٤ - الآية ٦٤.

(٥) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٨٥.

(٦) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٨٣.

للمسافر والمريض بالإفطار والقضاء في عدة من أيام أخر، فكان المراد من اليسر هو الترفيه والرخصة لا الإيمان، فكان المراد من العسر ما يضاد الرخصة من التشديد والتضييق لا الكفر.

وأما تعلقه بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾^(١) الآية فنقول: مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر لا حقيقة المشيئة كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِيصَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾^(٢) والثاني أنهم لما^(٣) أوعدوا في ذلك وأمهلوا ظنوا كذب الرسل عليهم السلام، وظنوا أن ذلك مما لله تعالى فيه رضا إذ أمهلهم ولم يأخذهم مع قدرته عليهم بل أراد عليهم النعم وفتح عليهم أبواب كل خير؛ فالإمهال والإحسان مع القدرة على الأخذ دليل الرضا بالصنع في الشاهد فظنوا في الغائب كذلك فكان معنى قوله: لو لم يرض الله تعالى ما أشركنا - والثالث أنهم جعلوا المشيئة حجة لهم فيما فعلوا وزعموا أن الله تعالى لو شاء ما أشركنا، فإذا أشركنا^(٤) بمشيئته فلا يتصور أن يعاقبنا على شيء فعلنا بمشيئته، وظنوا أنفسهم معذورين في ذلك، فرد عليهم الله^(٥) تعالى بقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾^(٦) والرابع أنهم قالوا ذلك احتجاجاً لهم على المسلمين أن - على زعمكم - لو شاء الله ما أشركنا فكيف يعاقب عليه؟!.

والدليل على أن الآية محمولة على بعض هذه الوجوه أنه قال في آخر الآية: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٧) ولو لم يكن صدر الآية محمولاً على ما تناولنا لنقض آخر الآية أولها وهذا محال، ولا وجه لحملهم آخر الآية على مشيئة الجبر

(١) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٨.

(٢) سورة الأعراف - ٧ - الآية ٢٨.

(٣) لوحة ٤١٦ و د.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٢٩٧ و ز.

(٦) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٩.

(٧) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٩.

لما مر من إبطال، ذلك، والله الموفق.

والجواب: عن تعلقهم بقوله تعالى ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾^(١).

قلنا: على أصل البغدادين منكم لا يوصف الله تعالى بالإرادة حقيقة، وإذا ذكرت إرادته لفعله فمعناه أنه فعل فيكون تقدير الآية^(٢) - على زعمهم - وما ظلم الله ظلماً ونحن هكذا نقول فلم يكن لهم في الآية حجة.

ثم نقول: إن أهل اللغة قالوا: إذا قال الرجل لآخر لا أريد ظلمك كان معناه لا أريد أن تظلم أنت من غير تعيين الفاعل، وإذا قال: لا أريد ظلماً لك كان معناه لا أريد أن أظلمك.

ونحن نقول: إن^(٣) الله تعالى لا يريد أن يظلم أحداً، على أن أكثر ما في الباب أن هذه اللفظة محتملة للمعنيين جميعاً إلا أنا نعين أحدهما وهو أن المراد منه لا أريد أن أظلمك لما سبق من الدلائل، والله الموفق.

[شبهة عقلية للمعتزلة والرد عليها]:

فأما شبهتهم المعقولة فقولهم: إن مريد السفه سفیه اعتباراً بالشاهد.

قلنا: إرادة ما لو كان لأوجب زوال ربوبيته، وإرادة أن لا يكون ما لو لم يكن لزال ألوهيته سفه، وقد مر أنه لو أراد إيمان فرعون فكان ولم يرد كفره فلم يكن مع أنه علم أن كفره يكون وإيمانه لا يكون لكانت إرادة تجهيل نفسه وهو سفه.

ثم نقول: السفه عند الأشعري وأهل الحديث ما نهى عنه، وفي الشاهد مريد السفه منهى عنه فكان به سفيهاً، وفي الغائب لا نهى فلم يكن سفيهاً، وعندنا السفه

(١) سورة غافر - ٤٠ - الآية ٣١.

(٢) لوحة ١٩٧ و ط.

(٣) لوحة ٤١٦ ط د.

ما لم يتعلق به عاقبة حميدة فلو تعلقت بإرادة السفه لما كانت سفهاً كما لم يكن من (١) ابن آدم عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبْشُرُوا بِإِثْمِي وَإِثْمُكَ﴾ (٢) سفهاً وإن كانت إرادة سفه، ولم (٣) يكن من موسى عليه السلام حيث قال: ﴿وَأَشَدُّ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ (٤) سفهاً فكذا من الله تعالى، وكذا موسى عليه السلام حيث قال للسحرة ﴿بَلْ أَلْقُوا﴾ (٥) وقال: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ (٦) أكان ذلك الإلقاء سفهاً أم حكمة (فإن قالوا: كان حكمة) (٧) فجعلوا معارضة الرسول في المعجزة بما يأتيه الساحر من المخارقة حكمة وهو كفر، وإن قالوا: كان الإلقاء سفهاً، قلنا: وهل أراد موسى وجود الإلقاء؟ فإن قالوا: لا. فقد زعموا أنه لم يرد ظهور حجته وإبطال ما يعارضون به حجته (٨) وأرادوا بقاء أمر رسالته في حيز الإشكال والتردد، وإن قالوا: نعم. فقد أقروا أنه أراد السفه ولم يصر به سفيهاً لما كان تحت إرادته ظهور حجته وغلبة دلائله، وفيما نحن فيه يكون تحت إرادة السفه تحقق علمه وخبره فيكون حكمة لا سفهاً.

ويقال لهم: لو أن رسولاً يخبر قومه أن فلاناً الكافر يجيئني فيشتمني ويقصد قتلي أيريد تحقيق ذلك ليظهر صدقة في إخباره عن الغيب فيكون معجزة له أم يريد أن لا يوجد ذلك فيظهر كذبه ولا تتحقق معجزته؟ فإن قالوا: بالأول. فقد أقروا أن مريد السفه لا يكون سفيهاً إذا كانت لذلك عاقبة حميدة، وإن قالوا: بالثاني. ظهر للناس تعنتهم ومكابرتهم، وما قالوا: إن مريد سفه نفسه في الشاهد سفيه، فقد سبق جوابه في مسألة خلق الأفعال، على أن كثيراً من أصحابنا لا يطلقون أنه أراد شتم

(١) لوحة ٢٩٧ ظ ز.

(٢) سورة المائدة - ٥ - الآية ٢٩.

(٣) لوحة ١٦٢ و ب.

(٤) سورة يونس - ١٠ - الآية ٨٨.

(٥) سورة طه - ٢٠ - الآية ٦٦.

(٦) سورة الشعراء - ٢٦ - الآية ٤٣.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

(٨) لوحة ٤١٧ و د.

قالوا: نعم - وهو قولهم - قيل: والكفر قبيح لعينه (فإذا الله قبحه)^(١) فقد أراد عينه وهذا ما أنكرتموه، وإن قالوا: لا يريد أن يكون قبيحاً، فقد أراد أن يكون حسناً، إذ من مذهبهم أن ما ليس بقبيح فهو حسن ولهذا زعموا أن كل مباح حسن، وزعموا أن الوجوب أو الندب يقتضي حسناً زائداً على أصل الحسن، والقول بأن^(٢) الكفر حسن كفر صريح، وما يقولون: إن العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى فيصير مجبوراً.

قلنا: ونعلم يقيناً أنه ليس بمجبور، وهذا لأنه يريد أن يوجد فعله الاختياري لا الاضطراري^(٣) فيخرج اختياريّاً لا^(٤) اضطراريّاً كما أراد.

ثم يقال: والعبد لا يمكنه الخروج عن علم الله تعالى فيكون مجبوراً فإن قال: نعم. أبطل مذهبه وارتكب محالاً، وإن قال: لا، أبطل شبهته، وكذا الله تعالى لا يخرج عن معلومه وليس بمضطر لما علم أنه يفعل ما يفعل باختياره فلم يكن هو^(٥) مضطراً ولا العبد، فكذا إذا أراد أن العبد يفعل ما يفعل باختياره لم يصر مضطراً والله الموفق.

(وقولهم: إن إرادة ما لا يرضى به سفه فقد سبق عنه الجواب)^(٦) وكذا قولهم: إن الأمر بما لا يريد سفه، فقد سبق عنه الجواب.

ثم نقول: إن رجلاً من حكماء البشر لو كان له عبد عاص متمرّد لا يطيعه فيما يأمره ولا ينزجر عما يزجره، فأخذ في تأديبه وتثقيفه، فرآه بعض أصحابه أو

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٩٨ و ز.

(٣) لوحة ٤١٧ ظ د.

(٤) لوحة ١٩٧ ظ ط.

(٥) ط بالهامش.

(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

جماعة أقربائه وأوليائه، فلاموه على الضرب والتعذيب الذي رأوه منه ونسبوه إلى القساوة وقلة الرحمة وسوء الملكة، فاعتذر إليهم وقال: إن عبدي هذا لا يطيعني فيما أمره به وأنهاء عنه يستخف بأموري، فكذبوه في ذلك وزعموا أن هذا العبد موصوف بضد ما وصفته، وإنما الحامل لك على ضربه بعض ما أنت جبلت عليه من القسوة وطبعت عليه من غلظ الطبع والجفوة، فأراد أن يظهر عذره عندهم فأمر العبد ببعض مصالحه، أفيريد أن ياتمر العبد ويطيعه فيظهر حينئذ كذبه في مقالته وقساوته وجفوته؟ أم يريد أن يعصيه فيثبت صدقه ويظهر براءة ساحته عما عرف به من الجفوة والقسوة؟ فإن قالوا: يريد أن يطيعه، ظهر سفههم وعنادهم، وإن^(١) قالوا: يريد أن يعصيه بطلت شبهتهم، والله الموفق^(٢).

٢ - الكلام^(٣) في القضاء والقدر:

وإذا^(٤) ثبت أن الله تعالى هو الذي خلق الأفعال، ثبت أنه تعالى قضى تكونها وقدرها على ما هي عليه من حسن وقبح، فوقع الغنية عن التكلم في هذه المسألة ابتداء، فتكلم في معنى القضاء والقدر.

[معنى القضاء]:

القضاء يذكر ويراد به الحكم يقال: قضى القاضي على فلان بكذا أي حكم

(١) لوحة ١٦٢ ظ ب.

(٢) راجع في هذا الموضوع:

شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٥٦-٤٧٧، واللمع للأشعري ص ٤٧-٥٩ والإبانة للأشعري ص ٤٦-٥٢ والتمهيد للنسفي لوحة ٢٣ وإلى اللوحة ٢٥ وإشارات المرام للبياضى ص ١٥٥-١٦٦.

والمواقف للإيجي مع الشرح للسيد الشريف ج ٣ ص ١٣٨-١٤٣.

ومن أراد الاستزادة فليقرأ الجزء السادس من المعنى للقاضي عبد الجبار تحقيق الأب قناتى ودكتور إبراهيم مذكور.

(٣) لوحة ٤١٨ و د.

(٤) لوحة ٢٩٨ ظ ز.

عليه، ويذكر ويراد به الأمر، قال الله تعالى: ﴿وَقَصَّ رُبَّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(١) أي أمر ربك وحكم وألزم، ويذكر ويراد به الفراغ، يقال: قضيت أمر كذا أو انقضى الأمر أي فرغت عنه، وصار الأمر مفروغاً عنه، إذ هو انفعال من القضاء، ومنه - والله أعلم - قضيت حاجة فلان أي فرغت عن دفعها، وقضيت الدين أي فرغت عن أدائه أو فرغت نمتي، ويذكر ويراد به الفعل وهو المراد في المسألة قال أبو نؤيب الهذلي:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوايع تبع^(٢)

أي صنعهما وأحكم صنعتهما، وكان أصله من الإحكام^(٣)، وقال ابن عرفة: قضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، ويذكر أيضاً ويراد به الإعلام والإخبار قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾^(٤) الآية أي أعلمناهم، وقيل: القضاء أصله انقطاع الشيء وتمامه والمراد من قولنا الطاعات والمعاصي

(١) سورة الإسراء - ١٧ - الآية ٢٣.

(٢) أي عليهما ذراعان منسوجتان - كما هو مذكور بهامش اللوحة ٢٥، ومن التمهيد للنسفي وتبع اسم رجل وهو صانع السوايع.

(٣) يقول السيد الشريف في شرحه للمواقف ص ١٤٤-١٤٥. واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

ويعلق حسن جليبي في الحاشية قائلاً: القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الإتيان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح.

والإتيان تطبيقه على ما يقتضيه الحكمة وتعريه له عن نطاق الخلل ولهذا وجب الرضا بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن الإرادة المذكورة يحتاج إلى بيان يدل على وضعه لذلك لغة أو عرفاً أو اصطلاحاً إذ الأصل خلاف الاشتراك والنقل.

ويقول السيد الشريف: إن القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل النظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه، ويقول صاحب الحاشية معلقاً على السيد الشريف بأن هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية فلقد قيل في شرح الإشارات أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعه على سبيل الإبداع.

(٤) سورة الإسراء - ١٧ - الآية ٤.

كلها بقضاء الله تعالى أي بخلقه وتكوينه، وقد أقمنا الدلالة عليه بحمد الله تعالى.

[معنى القدر]:

وأما القدر فهو على وجهين:

أحدهما: الحد الذي يخرج عليه الشيء وهو جعل كل شيء على^(١) ما هو عليه من خير أو شر من حسن أو قبح من حكمة أو سفه وهو تأويل^(٢) الحكمة أن يجعل كل شيء على ما هو عليه ويقدر كل شيء على ما هو الأولى به، ولهذا قلنا: إن خلق فعل الكفر^(٣) ليس بسفه، وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٤) والثاني/ بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب، فالأول قائم في أفعال الخلق من خروجه على ما لا تبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدره عقولهم، فثبت^(٥) أنها خرجت على ذلك بالله تعالى^(٦) والثاني لا يحتل بينهم^(٧) تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم، فلا يحتل أن يكون من ذلك الوجه لهم، وإذا عرف أن المراد من القضاء والقدر ما هو وقد أثبتنا بالدليل أن ذلك كله من الله تعالى صح قولنا: إن أفعالنا كلها بقضاء الله تعالى.

[مسألة للمعتزلة، والرد عليها]:

وزعمت المعتزلة أن الله تعالى لا يقضي الكفر لأن الكفر متفاوت^(٨) باطل،

(١) لوحة ٤١٨ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ١٩٨ و ط - الكافر.

(٤) سورة القمر - ٥٤ - الآية ٤٩.

(٥) لوحة ٢٩٩ و ز.

(٦) يقول السيد الشريف: وقدره أي إيجاده إياها - أي الأفعال - على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وهذا ما يقول به الأشاعرة.

أما الفلاسفة فيقولون: إن القدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها. أما المعتزلة فينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم. راجع شرح المواقف ج ٣ ص ١٤٥.

(٧) ز تثبتهم.

(٨) أي قبيح وباطل كما ورد بهامش ب.

وقضاء الله تعالى حق وصواب وبه احتج الكعبي. وعندنا أن الكفر مقضي الله تعالى لا قضاؤه، وقضاؤه حق وصواب، ومقضيه باطل، وقضاء هذا المقضي صواب، لما فيه من الحكمة على ما بينا في مسألة خلق الأفعال، فمن رضي يجعل الله تعالى الكفر باطلاً قبيحاً شراً فقد رضي بقضاء الله تعالى، ومن لم يرض (بذلك) فهو غير راض بقضاء الله، ومن رضي بذلك ولم يرض^(١) أن يكون الكفر صفة له ولم يحب أن يفعله في نفسه فقد رضي بقضاء الله تعالى ولم يرض بما يوجب مقتته وتعذيبه.

واحتج الكعبي بقول النبي عليه السلام: "من لم يرض^(٢) بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب رباً سواي"^(٣).

وقد بينا أنا رضينا بقضاء الله تعالى وأعلمنا كيفيته على أن حقيقة الخبر في الأمراض والمصائب ألا ترى أن الخلود في النار من قضائه عند المعتزلة إذ لا يثبتون لله تعالى تخليداً سوى معنى الخلود، فليرض به الكعبي لنفسه، وإلا فليطلب رباً سواه.

بحقيقته: أن الكفر عندنا وإن كان بقضاء الله تعالى إلا أن من قضى عليه ذلك يرضى به ويتمسك به تمسكاً لا يرضى بالزوال عنه، وإنما الذي لا يرضى به المقضي عليه ويضجر منه في الأحايين هو الأمراض والمصائب، والمعتزلة لا يرضون بها إلا بعوض فليطلبوا رباً سوى من قضى بها عليهم، ثم العجب من الكعبي حيث سمع هذا الحديث فأخذ به ولم يسمع ما استفاض واشتهر وهو قوله

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٤١٩ و د.

(٣) ذكره السيوطي في الجامع الصغير من حديث أنس عن رسول الله ونصه: من لم يرض بقضاء الله ويؤمن بقدر الله فليلتمس إلهاً غير الله.

عليه السلام: "القدر^(١) خيره وشره من الله^(٢)" وحديث سعد بن أبي وقاص^(٣) عن النبي عليه السلام أنه قال: "أربع^(٤) من كن فيه فهو مؤمن ومن جاء بثلاث وكنتم واحدة فقد كفر، شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وأنه مبعوث من بعد الموت، وإيمان بالقدر خيره وشره فمن جاء بثلاث وكنتم واحدة فقد كفر^(٥)". لكنه رجل يأخذ ما وافق هواه ويترك ما خالف ذلك، ثم اعملوا أن لا عذر لأحد في التخليق والإرادة والقضاء والقدر لأن هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا بل فعلوا ما فعلوا مختارين، فصار خلق الفعل وإرادته والقضاء به وتقديره كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال ولا تقع بدونها، ولم^(٦) يصير تخليق شيء من ذلك عذراً لأنه لا يوجب اضطرابهم وكذا هذا، ولأنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل أنهم يفعلون لأجله فكان الاعتذار به والاحتجاج باطلاً، ولو كان لهم به الاحتجاج لكان بالعلم والتقوية ونحوهما احتجاج، ولأنه لا عذر لهم بأنه خلقهم مع علمه^(٧) بما يكون منهم، وبأنهم فعلوا ما فعلوا معتمدين على كرمه وجوده

(١) لوحة ١٦٣ وب.

(٢) ذكره الترمذي ج ٨ ص ٣١٢ من حديث جابر بن عبد الله عن رسول الله أنه قال: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطاه لم يكن ليصيبه.

قال الترمذي: وفي الباب عن عباد وجابر وعبد الله بن عمرو، وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن ميمون.

(٣) هو الصحابي الأمير الفاتح توفي سنة ٥٥ هـ.

وهو أحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة وأول من رمى بسهم في سبيل الله، وأحد العشرة المبشرين بالجنة. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ١٣٨. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ج ٣ ص ٨٣.

(٤) لوحة ٢٩٩ ظ ز.

(٥) ذكره الترمذي في صحيحه ج ٨ ص ٣١٢ من حديث علي بن أبي طالب عن رسول الله قال: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالموت وبالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر.

(٦) لوحة ٤١٩ ظ د.

(٧) ز سقط.

والغناء عن تعذيبهم، وعلى أنه عفو غفور، وعلى أنه ليس له في طاعتهم نفع ولا عليه في معصيتهم ضرر فكذا هذا، على أننا أقمنا الدلالة على أن لهم فعلاً هم مختارون فيعاقبهم على ذلك، والله الموفق^(١).

٣- الكلام^(٢) في الهدى والإضلال:

لما ثبت أن الله تعالى خلق أفعال العباد، فكان هو الذي خلق فيهم فعل الاهتداء وفعل الضلال، فوجد منه الهدى والإضلال.

[رأى المعتزلة في الهدى والإضلال]:

وعند المعتزلة لما لم يجز أن يخلق أفعالهم لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال، ويقولون: ما أضيف إلى الله تعالى من الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخليق فعل الاهتداء، وما أضيف إليه من الإزاعة والإضلال والخذلان والطبع بقوله^(٣): ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٤) والمد بقوله: ﴿وَسَدَّكُمْ فِي طَلَبِنَاكُمْ يَمْمُوهُونَ﴾^(٥) فلأن السبب الذي كان به منهم الأفعال كان من الله تعالى كالقدر والآلات، وقد تضاف الأفعال إلى مسببها، وكذا في الهداية والعصمة قد تضاف على هذا الطريق، وقد يقولون بأنها تضاف إليه على حسب إضافة الأشياء^(٦) إلى شروطها التي توجد هي عندها إذ لولا المحنة والتكليف لما وجدت منهم هذه

(١) راجع في موضوع القضاء والقدر:

شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧٧٠-٧٧٢ واللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٨١-٨٤ والتمهيد للنسفي لوحة ٢٥ و ط والمواقف للإيجي مع شرحه للسيد الشريف المجلد ٣ ص ١٤٣-١٤٥ والتمهيد للباقلائي ص ٣٢٥-٣٢٧ وشرح السعد على العقائد للنسفي ص ٩٥-٩٧ والإبانة للأشعري ص ٦٥-٦٩.

(٢) لوحة ١٩٨ ظ ط.

(٣) لوحة ٣٠٠ و ز.

(٤) سورة التوبة ٩- الآية ٩٣.

(٥) سور البقرة ٢- الآية ١٥.

(٦) لوحة ٤٢٠ و د.

المعاني وإنما وجدت عند التكليف فتضاف إليه، وإن لم يكن منه فيها فعل كما يضاف إلى القرآن: ﴿فَزَادَهُمْ إِلَيْنَا﴾^(١) ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾^(٢) وإلى الدعاء أنه: ﴿وَزَادَهُمْ ثُورًا﴾^(٣) وإلى الأصنام: ﴿إِنَّمَا أَضَلَّنَا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾^(٤) وقد يقولون: إنها تضاف إليه لأنها حملت عقيب أحوال أوجدها الله تعالى تصوير تلك الأحوال حاملة لهم عليها من نحو الإنعام والإمهال مع علمهم بقدرته، والتقرر عندهم أن من عصى من له القدرة عليه لا يمهله بل يعالجه بالتعذيب والتكيل، ثم الله تعالى لم يعاقبهم بل أمهلهم، ولم يكتف بالإمهال حتى أدر عليهم سوابغ نعمه وتركهم يتقلبون في آثار أفضاله ويترددون في أثناء منته وإنعامه، فظنوا أن ذلك لرضا الله تعالى بصنيعهم واستحسانه ما هم عليه من النحل والمذاهب حتى ادعوا الأمر فقالوا والله أمرنا بها^(٥)، فصار ذلك مبعثاً لهم على التمسك بما هم عليه (فأضيف إليه كما يضاف إلى الدنيا الغرور لاغترار الناس بها لما هي عليه)^(٦) من حالة الزهرة والبهجة، وربما يقولون: ما يضاف إليه من الهداية فالمراد منه هداية المحسنين طريق الجنة في الآخرة، وهذا التأويل محكي عن الجبائي، ويقولون في معنى الإضلال المضاف إلى الله تعالى: إنه ليس بتخليق فعل الضلال بل هو تسميته إياه ضالاً يقال: أضله أي سماه أي سماه ضالاً.

قال^(٧) الكميت:

فطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

(١) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٧٣.

(٢) سورة التوبة - ٩ - الآية ١٢٥.

(٣) سورة الفرقان - ٢٥ - الآية ٦٠.

(٤) سورة إبراهيم - ١٤ - الآية ٣٦.

(٥) ط به.

(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ١٦٣ ط ب - والكميت بن زيد شاعر الهاشميين كان عالماً بآداب العرب ولغاتها

توفي سنة ١٢٦ هـ - راجع الأعلام ج ٦ ص ٩٢.

قوله^(١): أكفروني أي سموني كافراً. وقال طرفة^(٢):

وما^(٣) زال شربي الراح حتى أشرني خليلي وحتى ساعني بعض ذلك

أي سماني بشرير، أو ربما يقولون: معناه وجده ضالاً يقال: أنحلت فلاناً وأجبتته أي وجدته نحيلاً جباناً.

ونحن لما أقمنا الدلالة على أن الله تعالى خالق أفعال العباد كان هادياً لتخليقه فعل الاهتداء، ومضلاً لتخليقه فعل الضلال.

[مناقشة كلام المعتزلة]:

ثم الذي يبطل جميع ما ذهبوا إليه من التأويلات قوله تعالى مخاطباً لنبيه عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٤) ولو كان الهدى هو البيان لكان النبي عليه السلام يهدي من أحبه، فدل أن وراء البيان هداية أخرى وليس ذلك إلا ما قلنا يدل على أن الله تعالى^(٥) قال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾^(٦) ولو كان المراد من الهداية الدعوة وبيان الطريق ينبغي أن يقال كل من دعاه الله للإيمان وبين له طريق الدين فهو مشروح الصدر، فيصير قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾^(٧) باطلاً كذباً وهو كفر، وكذا كل من يسميه الله تعالى ضالاً ينبغي أن يجعل صدره ضيقاً حرجاً وكذا كل من يجده ضالاً، ثم إن الله تعالى بين

(١) لوحة ٤٢٠ ط د.

(٢) هو طرفة بن العبد شاعر جاهلي من الطبقة الأولى مات مقتولاً. راجع: طبقات فحول الشعراء للجهمي ص ١١٥ والشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٢٦.

(٣) لوحة ٣٠٠ ظ ر.

(٤) سورة القصص - ٢٨ - الآية ٥٦.

(٥) لوحة ١٩٩ و ط.

(٦) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٢٥.

(٧) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٢٥.

الطريق لكل كافر فإذا لم يسلم يجده ضالاً ويسميه ضالاً فينبغي أن يجعل صدره ضيقاً حرجاً، فإذا كل كافر يشرح الله صدره لأنه هداه وضيق صدره لأنه أضله وفيه وصف الله تعالى لفعل ما هو محال، وكذا تقسيم الله تعالى الخلق قسمين: أحدهما شرح صدره، والآخر ضيق صدره باطل^(١) وهذا كله كفر، وتأويل الجبائي أنه هداية طريق الجنة في الآخرة باطل، لأنه تعالى قال ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) والله لا يهدي طريق الجنة من شاء بل من مات على إيمانه، ثم عندهم لا يجوز (أن لا يدخل الجنة) من مات على إيمان ولم يرتكب الكبائر أو تاب عنها بعدما ارتكب ولو لم يدخل لصار ظانماً ولا يجوز له^(٣) أن يدخل الجنة^(٤) من كفر وارتكب كبيرة، ومات قبل التوبة عنها فأى مشيئة في ذلك لله تعالى يدل عليه أنه تعالى قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(٥) ولا يجوز صرفه إلى هداية طربق الجنة وقال تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٦) ولا يهدي جميع الخلق^(٧) إلى الجنة بل لو فعل ذلك لكان عندهم سفيهاً وقال^(٨) تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ يَشَاءُ﴾^(٩) وهذا لا يتصور في هداية طريق الجنة، وبهذا يبطل قولهم: إنه أراد به التسمية أو وجوده ضالاً^(١٠)، لأن ذلك مما لا يصح تعليقه بالمشيئة بل من وجد منه فعل الضلال

(١) نوحه ٤٢١ د - ز سقط.

(٢) سورة القصص - ٢٨ - الآية ٥٦.

(٣) ط ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ٣.

(٦) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٩.

(٧) ز سقط.

(٨) لوحة ٣٠١ و ز.

(٩) سورة فاطر - ٣٥ - و ز.

(١٠) وما يبطل كلام المعتزلة أيضاً أن نسألهم ما معنى قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾ فإن قالوا معنى ذلك أنه يسميهم ضالين ويحكم عليهم بالضلال قيل لهم: ليس أن الله قد خاطب العرب بلغتها فقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(١) فلا بد من نعم - فيقال لهم: فإذا كان الله أنزل القرآن بلسان العرب، فمن أين وجدتم في لغة العرب أن يقال أضل فلان فلان أي سماه ضالاً؟ فإن قالوا: وجدنا القائل يقول: إذا قال رجل لرجل ضال قد ضللت له قيل لهم: قد وجدنا

يسمى ضالاً ويوجد ضالاً، ومن لم يوجد منه ذلك لا يسمى بذلك ولا يوجد كذلك والقول به كالقول بأن الله تعالى يسمى أسود من شاء ويجد طويلاً من شاء وهذا فاسد، فكذا ما نحن فيه.

ومما يحقق بطلان ذلك أنهم عرفوا بطلانهم حتى صرفوا الهداية المذكورة في هذه الآيات إلى ما صرفنا نحن، وفسروا المشيئة بمشيئة^(١) الجبر، وإنما يحتاج إلى صرف المشيئة إلى مشيئة الجبر عند كون الهداية ما بينا دون بيان الدين بدلائله والتسمية والوجود وإراءه^(٢) طريق الجنة في الآخرة، ثم قد بينا إبطال مشيئة الجبر وبهذه الآيات بطل إضافته ذلك إلى الله تعالى لوجود السبب منه أو الشرط أو الحالة الحاملة على ذلك، لأن هذه المعاني عامة في حق الناس كافة، فلم تكن هداية من اهتدى عندهم بمشيئته ولا ضلال من ضل فلم يكن لتعليق ذلك بالمشيئة معنى، فصح أن الأمر كما بينا، وأن الآيات كلها ناطقة بصحة^(٣) ما ذهبنا إليه وبطلان ما ذهب إليه المعتزلة، والله الموفق.

ولكون هذه المسألة عين مسألة خلق أفعال العباد لم نشغل بتطويلها، وإيراد ما أورده سلف الأمة من الدلائل السمعية والعقلية.

ولو تلقى المعتزلة ما نطق به كتاب الله تعالى من إضافة الهداية والإضلال إليه بالقبول، وتعلموا من أهل الحق دفع ما تتمسك به الثنوية من الشبهة، وهو أن الحكيم لا يفعل القبيح لكان خيراً لهم من أن تلقنوا من الثنوية هذه الشبهة، وتشبثوا

العرب يقولون: ضلل فلان فلاناً إذا سماه ضالاً، ولم نجدهم يقولون أضل فلان فلاناً بهذا المعنى، فلما قال الله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾ لم يجز أن يكون معنى ذلك الاسم والحكم إذ لم يجز في العرب أن يقال أضل فلان فلاناً إذ سماه ضالاً. راجع الإبانة للأشعري ص ٦٢.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٤٢١ ظ د.

(٣) لوحة ١٦٤ و ب.

بها، وجعلوها قانوناً لكتاب الله فصرفوا ما لا يوافقها إلى وجوه مستكرهة وأولوه تأويلات غير منقادة، فحرفوا الكلم عن مواضعها، وأزالوا النصوص^(١) عن مواردنا وراموا تسوية حكم الربوبية^(٢) على ما خالوه عقلاً، وظنوه علماً - نعوذ بالله من الخذلان وهو المستعان وعليه التكلان - والله الموفق^(٣).

٤ - الكلام في الأصلح:

قال أهل الحق: أن في مقدور الله تعالى لطفاً لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختياريًا، ولم يفعل بهم ذلك ولم يكن بأن لم يعطهم ذلك بخيلاً ولا^(٤) سفيهاً ولا جائراً ولا ظالماً، ولو فعل بهم ذلك لكان منعماً متفضلاً لا مؤدياً ما عليه، وإنه^(٥) إذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما هو الأصلح لهم، وكان إعطاؤه إياهم ذلك اللطف أصلح لهم من ترك الإعطاء، ويجوز أن يفعل بالعبد ما ليس بمصلحة له (وإعطاء المصلحة)^(٦) ليس بواجب على الله تعالى ولا إعطاء الأصلح، وليس لما في مقدور الله تعالى مما به الصلاح للعبد غاية ليس ورائها ما هو أصلح مما فعل.

[كلام المعتزلة في الأصلح]:

وزعم جمهور المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا، ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيهاً بخيلاً جائراً ظالماً مانعاً حقاً مستحقاً، وغاية ما يقدر الله تعالى عليه مما به صلاح الخلق واجب

(١) لوحة ٣٠١ ط.ز.

(٢) لوحة ١٩٩ ط.ط.

(٣) راجع في مسألة الهدى والإضلال التمهيد للباقلائي ص ٣٣٥-٣٣٧ بيروت سنة ٩٥٧م، وأصول الدين للبغدادي ص ١٤٠-١٤٢. وقد أضاف البغدادي أن الثنوية تزعم أن الهداية من النور وأن الضلال من الظلمة وزعمت المجوس بأن الهداية من الإله والإضلال من الشيطان والتمهيد للنسفي لوحة ٢٥ ط. والبداية من الكفاية للصابوني ص ١٣٧-١٣٩.

(٤) لوحة ٤٢٢ و.د.

(٥) د سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

عليه، وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحته، وكما فعل بالنبي عليه السلام ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله وليس له على النبي محمد عليه السلام إنعام ليس ذلك على أبي جهل، ولو كان ذلك لكان ظالماً فيما فعل جائراً مجابياً بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة، هذا هو قول جمهورهم.

وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه من أصحابه: إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل بعبد ما هو المفسدة له بل يجب عليه أن يفعل به ما هو المصلحة له لكن لا يجب^(١) عليه أن يفعل ما هو الأصلح إذ ليس لما في مقدور الله تعالى من المصلحة واللفظ غاية لما في القول بإيجاب الأصلح القول بتناهي مقدور الله تعالى: وذلك محال بل هو تعالى قادر^(٢) على لطف لو فعل بهم لآمنوا اختياراً^(٣) إيماناً يستحقون على الله تعالى الثواب مثل ما يستحقونه لو آمنوا مع عدمه، ولا يجب عليه إعطاء ذلك اللطف، وإنما يجب عليه إعطاء ما هو صلاح لهم وإراحة عاقلهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به، وقد فعل ذلك بهم. هذا هو المشهور من مذهبه ومذهب أتباعه، وعامة المعتزلة يسمونهم أصحاب اللطف.

وذكر الكعبي في كتابه المقالات أنه تاب عن هذا ورجع إلى قول أصحابه قال: كتب إلى ذلك أبو الحسين الخياط، وحكاه عن بعض البصريين عن الشحام عن

(١) لوحة ٣٠٢ و ز.

(٢) لوحة ٤٢٢ ظ د.

(٣) كبرت معتزلة البصرة بشر بن المعتمر في مجموعة من الأمور منها قوله بأن الله تعالى قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعاً ومنها أن الله تعالى لو خلق العقلاء ابتداء في الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم ومنها أن الله لو علم من عبد أنه لو أبواه لآمن كان إيقاؤه إياه أصلح له من أن يميته كافراً ومنها قوله أن الله تعالى لم يزل مريداً ومنها أن الله تعالى إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه. راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤١-١٤٢.

بشر قال: وذكر - يعني أبا الحسين - أنه بلغه عن أبي موسى المردار أنه كان يحكي التوبة عنه وكان جعفر بن حرب يقول: إن عند الله تعالى لطفًا لو أعطاه الكافرين لآمنوا اختيارًا إيمانًا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون به إذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف، والأصلح لهم ما فعل بهم من تركه إعطائهم ذلك اللطف؛ لأن^(١) الله تعالى لا يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها وأفضل الثواب وأكثرها قال الكعبي: ثم ترك جعفر بن حرب هذا القول ورجع إلى قول أصحابه من أن ذلك محال؛ لأنه إذا كان الإيمان يقع منهم عند حدوث اللطف لا محالة فهو واقع ضرورة ولو لم يكن^(٢) ضرورة جاز أن لا يقع ولا يوجد، إذا قال قائل: هو واقع لا محالة ثم قال: هو اختيار فقد ناقض وجمع بين الاختيار والضرورة وذلك محال، قال الكعبي: كتب إلي توبة جعفر من هذا القول أبو الحسين، والأمر في ذلك مشهور.

ثم الأصلح عند البغداديين منهم ما هو الأصلح في^(٣) الحكمة والتدبير، وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والأصلح هو الأنفع^(٤).

[شبهة المعتزلة في قولهم الأصلح]:

وشبهتهم^(٥) التي يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكيم إذا كان أمرًا بطاعة محبًا لها مريدًا، فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به إلى طاعته إذا كان قادرًا على أن يعطيه ذلك، وكان بذله إياه لا يخرج من استحقاق الوصف بالحكمة ومنعه لا

(١) لوحة ١٦٤ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٠٠ و ط.

(٣) وقد اتفق البصريون والبغداديون من المعتزلة في القول بأنه يجب الثواب على مشاق التكليف والأعواض عن الآلام غير المستحقة، وأجمعوا على أن الله تعالى إذا خلق عبدًا وأكمل عقله فلا يتركه هملًا، بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المرشد، فإذا كلف عبدًا وجب في حكمته أن يلطف به ويفعل أقصى ممكن في معلومه مما يؤمن ويطيع المكلف عنده. ومما اتفقوا على وجوبه إحباط الطاعات بالفسوق وقبول التوبة. راجع الإرشاد للجويني ص ٢٨٨-٢٨٩.

(٤) لوحة ٣٠٢ ظ ز.

(٥) ز لا ينقصه.

لم يعطه لتضرر العبد وما انتفع الله تعالى بالمنع، ومن منع غيره ما لو أعطى لانتفع به غيره ولو لم يعط^(١) لتضرر به غيره، ولا ضرر على المانع بالإعطاء، ولا منفعة له بالمنع لعدّ نهاية في البخل والسفه والقساوة، والله منزّه عن الوصف بهذه الصفات.

[دليل أهل الحق]:

والدليل لأهل الحق في المسألة كتاب الله تعالى، والوجود، وإجماع أهل الأديان والدليل العقلي.

[من الكتاب]:

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَأَلَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾^(٤)، ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى ادعاء قدرة ومشئنة ليستا له كفعل الكذوب المتصلف الذي يتحلّى بما ليس فيه ويدعي^(٥) ما لا يحسن، وحملهم الآيات على مشئنة الجبر والقسر باطل على ما مر.

[دليل أهل الحق من الوجود]:

وأما الوجود فإن الكفر والمعاصي قد وجدت، وإنا أثبتنا بالدلائل السمعية^(٦) والعقلية^(٧) التي لا مدفع لها ولا اعتراض عليها ولا ريب فيها لمن أنصف من نفسه ولم يكابر عقله أن أفعال العباد مخلوقة لله، وفيها الكفر والمعاصي، وهم يتضررون

(١) ز سقط.

(٢) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٣.

(٣) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٤٩.

(٤) سورة يونس - ١٠ - الآية ٩٩.

(٥) لوحة ١٦٥ وب.

(٦) لوحة ٤٢٤ ود.

(٧) لوحة ٢٠٠ ظ ط.

بها ولا ينتفعون فلم يكن إيجادها مصلحة لهم فضلاً عن الأصلح، وهذه المسألة في الحقيقة فرع لتلك المسألة، ثم ما هو أظهر من هذا وأدل أن الله تعالى فعل بالكافر ما لا صلاح له فيه بل له فيه مضرة ومفسدة، فإن الله تعالى أبقاه إلى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه أنه لا يؤمن بل يكفر ويعادي الله تعالى، ولا شك أن الله تعالى إذا علم أنه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله لو أماته في حال صغره وعدم تمييزه أو لم يركب فيه العقل عند بلوغه حتى لو بلغ مجنوناً غير مخاطب لكان ذلك أصلح له، وحيث لم يمته بل^(١) أبقاه وركب فيه العقل والتمييز حتى دخل في حد التكليف والامتحان مع علمه أنه يكفر دل أنه لم^(٢) يفعل به ما له فيه صلاح، وكذا من عاش مدة على الإسلام ثم ارتد بعد ذلك - نعوذ بالله - ولو كان الله تعالى قبض روحه وتوفاه قبل ارتداده بساعة حتى ختم له بالإسلام ولم يستحق التعذيب في النار خالداً مخذلاً كان أصلح له، وحيث لم يفعل بل أبقاه مع علمه أنه يرتد عن الإسلام وكان ذلك مضرة له لا صلاحاً فقد فعل ذلك وهو تعالى حكيم، دل أن ذلك كان حكمة، ووقعت المعتزلة فيما وقعت لجهلهم بحقيقة الحكمة، ثم بعد تقرير فعل الله تعالى ذلك دعوى من زعم أن ذلك سفه وليس بحكمة وصف منه الله تعالى بذلك وهو كفر، بل ظهر بفعله أنه حكمة وإن جهلت المعتزلة بجهة الحكمة إذ الجهل عليهم جائز^(٣) وخروج فعل الله تعالى عن الحكمة ممتنع.

يحققه: أن الله تعالى أضاف بقاءهم على الكفر إلى إبقائه وإمهاله بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا تُنَلِّىٰ لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوا۟ إِثۡمًا﴾^(٤). ثم من جهل المعتزلة أنهم يزعمون أن إبقاء الطفل إلى أن يبلغ ويتركب العقل فيه عند البلوغ مع علمه أنه يكفر أصلح له، وكذا إبقاء

(١) لوحة ٣٠٣ ظ ز.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٤٢٤ ظ د.

(٤) سورة آل عمران - ٣ الآية ١٧٨.

من يعلم الله تعالى أنه يرتد لا محالة أصلح له من الإمامة قبل وقت الارتداد لما أنه تعالى ركب فيه العقل وأمره بالإيمان وهده السبيل وبين حسن الإيمان وقبح الكفر، فكان إيقاؤه إياه مع هذه المعاني تعريضاً له لأعلى المنزلتين وأسناهما، وإحراز زيادة الثواب والتعريض لذلك مصلحة له، ومن المعقول الذي لا ريب فيه أن هذا الكلام لو تكلم به مبرسم^(١) أو هذى به مخبل^(٢) لتعجب منه السامعون وضحك منه الحاضرون، ثم يقال له: لو أن رجلاً دفع مالاً إلى ولد له وأمره أن يذهب إلى بلده كذا ويتجر، وكان الأمر بحال لو وصل الابن إلى تلك البلدة وأتجر بها لوتعت له تجارات رابحة وحصلت له أموال نفيسة جمّة، غير أن الأب يعلم يقيناً^(٣) أن ابنه لا يصل إلى تلك البلدة بل يقطع عليه الطريق ويغار على ما دفعه إليه من الأموال ويجز رقبتّه، أو يعلم يقيناً أن ابنه لا يتجر بتلك الأموال بل يقامر بها ينفقها في ثمن الشراب وأجرة الزواني والقحاب، ثم مع علمه بهذا يدفع إليه الأموال ويأمره بالذهاب ويحرضه على التجارة وينهاه عما يصده عنها، أ يكون هذا الرجل بهذا الصنيع والتعريض للتجارة الرابحة فاعلاً بهذا الولد ما هو الأصلح ومريداً لصلاحه وصلاح ماله^(٤) مع علمه بما يؤول إليه^(٥) عاقبة أمره؟ فإن قال: كان بذلك فاعلاً به الأصلح ومريداً لصلاحه. نادى على نفسه بالحمق والمكابرة بل بعدم العقل ويسخر به كل من سمع ذلك منه، وإذا آل الأمر إلى ارتكاب مثل هذا المحال كان^(٦) الإعراض عن مجادلته أصوب وتصوير عقيدته لعامة الناس ليعرفوا عناده أو غباوته^(٧) أوجب، وإن قال: لم يكن بهذا التعريض فاعلاً به الأصلح ولا مريداً

(١) يقول صاحب مختار الصحاح البرسام بالكثرة علة معروفة.

(٢) الخن يسكون الباء الفساد ويفتحها الجن يقال به خبل أي شيء من الأرض ورجل مخبل بالتشديد كأنه قطعت أطرافه. راجع مختار الصحاح والمصباح المنير.

(٣) لوحة ٣٠٤ و ز.

(٤) لوحة ٤٢٥ و د.

(٥) لوحة ٢٠١ و ط.

(٦) لوحة ١٦٥ ظ ب.

(٧) ز غبلوته.

لصلاحه. فقد أبطل كلامه ولزمته الحجة. ثم الذي يقطع شغبه أنا نقول له: هل رأيت طفلاً مات؟ فلا بد من بلى. قيل وهل رأيت رجلاً بلغ وآمن وختم له به؟ فلا بد من بلى قيل: وهل رأيت أو سمعت إنساناً ارتد عن الإسلام بعد ما بلغ عاقلاً؟ فلا بد من بلى. قيل: فلو أن الله تعالى أثاب البالغ الذي ختم له بالإيمان ورفع له الدرجات في الجنة وأوصل إليه على ما سبق منه من الطاعات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من أنواع النعم الأبديّة فعاين ذلك الطفل المتوفى في حال صغره قصور ثوابه ومنزلته عن ذلك، فناجى ربه وقال: يا رب لم توفيتني في حال صغري وانعدام عقلي، ولم تبقيني مع تركب العقل في إلى وقت البلوغ بل لم تمهلني مع ذلك إلى وقت الشيب لأكتسب من الطاعات ما أنال عليها من الثواب ما يوازي ثواب هذا، فماذا يقول له^(١) الله تعالى؟ فإن قال: يقول له أن الأصلح لك كان أن أميتك وأتوفاك في حال الصغر وانعدام العقل لأنني علمت بسابق علمي أنك لو بلغت عاقلاً لكفرت واستوجبت التخليد في النار فتوفيتك في حال الصغر لئلا تبقى في النار خالداً مخلداً^(٢)، قيل له فلو سمع الكبير الذي مات على الكفر وارتد بعد ما زجى أكثر عمره على الإيمان فناجى فقال: يا رب لما^(٣) كنت تعلم أنني أكفر بعد البلوغ أو أرتد لما لم تمتني في حال صغري كما أمت هذا لئلا أبقي خالداً مخلداً في النار؟ فماذا يجيبه الله تعالى؟ فإن قال: يجيبه أن ذلك كان أصلح لك لأنني عرضتك لأعلى المنزلتين، قيل: فيقول الصغير: إذا كان ذلك أصلح له فلم لم^(٤) تفعل بي ذلك فلم يبق إلا الانقطاع والقصيرة عن الطويلة أن إماتة الصغير وإن كان أصلح له فلماذا أبقى الذي علم أنه يكفر؟ وإن كان الإبقاء أصلح لما فيه من التعريض فلماذا أمت هذا الصغير؟ وهذا مما لا انفصال لهم إلى أن يبيض الفار ويشيب الغراب، فاعترض

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٣٠٤ ظ ز.

(٣) لوحة ٤٢٥ ظ د.

(٤) د سقط.

بعضهم على هذا وقال: إنه أَمَات الصغير في حال صغره (لأنه علم أنه^(١)) لو بلغ لكفر وأضل غيره وأكفره فأَمَاتَه في حال صغره لما فيه من مصلحة الغير.

قلنا: هذا منكم إقرار أنه منع ما هو الأصل للصغير وهو التعريض لأعلى المنزلتين الذي أمهل ذلك البالغ لأجله، إلا أنه منع هذا الأصل لما فيه من صلاح ذلك الغير، وعندكم منع النفع عن لا جناية له لإصلاح غيره ظلم على هذا.

بحققة: أن عندكم إنما يجب على الله تعالى بذل الأصل إذا كان بذله لا يخرج من استحقاق الوصف بالحكمة، وإماتة هذا الصغير لما فيه من صلاح ذلك الغير منع لمصلحة التعريض لأعلى المنزلتين (في حق هذا الصغير، وهذا يخرج من استحقاق الوصف بالحكمة فينبغي أن لا يفوت على هذا الصغير مصلحة التعريض لأعلى المنزلتين)^(٢) لكان مصلحة الصغير، ومن الحاصل أنتم بين طرفي نقيض فإنكم إن قلتم: إماتته في الصغر مصلحة لذلك الكبير فهو مفسدة^(٣) له^(٤)، ولو لم يمته حتى بلغ فله فيه مصلحة التعريض ومفسدة لذلك الغير، فلم يخل كيف ما كان عن مفسدة وترك مصلحة، ثم هل كان الله تعالى علم أن ماني وزرادشت^(٥) ومزدك ومسيلمة والمقنع وبابك وقبل ذلك فرعون لو بلغوا لكفروا وأكفروا الناس؟ فإن قالوا: لا. كفروا لتجهيلهم ربهم، وإن قالوا: نعم. قلنا: فلم أمهلهم الله تعالى وقد علم أنهم يكفرون ويضلون الناس وهلا أَمَاتهم مصلحة للناس، وهذا مما لا اعتراض لهم عليه، فلما تحيروا في هذا زعم بعضهم: ثبت لنا أن الله تعالى لا يفعل إلا ما هو الأصل فيكون جميع ما يفعل أصلح، وإن كنا لا نعقل نحن

(١) ز ما بين القوسين فقط.

(٢) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٣) لوحة ٢٠١ ظ ط.

(٤) لوحة ٤٢٦ و د.

(٥) لوحة ٣٠٥ و ز.

وجه المصلحة. فيقال لهم: بل يعقل فيه كل عاقل وجه المفسدة والمضرة، وعرف^(١) أن ما قلتم باطل.

ثم نقول لهم: ما أنكرتم على من يقول لكم إذا ثبت بما بينا أنه تعالى يمنع المصلحة وعلم أنه تعالى حكيم علم أن منع المصلحة والأصلح حكمة وإن كنا لا نعقل وجه الحكمة، ويقال لهم: ما أنكرتم على هذا أن يكون تخليق الكفر أصلح للعبء؟ فإن قالوا: كيف يكون ذلك أصلح وقد يتضرر به العبد؟ قلنا: وكيف يكون الإبقاء إلى أن يكفر أو يرتد أصلح له وهو يتضرر به، وإن قالوا: لا يتصور من العبد الإيمان إذا خلق فيه الكفر. قلنا: ولا يتصور منه الإيمان إذا علم أنه يكفر فإن كان هذا مصلحة فذاك أيضاً مصلحة، وإن لم يكن ذاك مصلحة فهذا أيضاً ليس بمصلحة، وإن عقلا هذا مبلغ معرفته بالمصلحة والمفسدة لحقيق أن لا يعرف صاحبه به الحكمة والسفه، ولحري أن لا^(٢) يتحكم على الله بالإيجاب عليه تارة والحجر عليه أخرى، والله موفق.

[بيان تناقض المعتزلة]:

ثم لهم تناقض فاحش فإنهم زعموا أن المكلف لا بد له من التمكن (من الفعل وبثبوت التمكن)^(٣) يتوصل إلى الفعل، ثم وراء التمكن والقدرة معاني ويسمونها لطفاً، ويفسرون اللطف أنه ما يختار عنده المكلف ما كلف من أخذ وترك لولاه^(٤) لكان لا يختار أو يكون أقرب إلى هذا الاختيار^(٥) فما هذا حاله يسمونه لطفاً

(١) لوحة ١٦٦ وب.

(٢) لوحة ٤٢٦ ظ د.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز لو هو.

(٥) يقول القاضي عبد الجبار: اعلم أن المعونة هي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له وأما اللطف والمصلحة فواحد ومعناها ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب ويكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. راجع: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٧٩.

ويزعمون أن الله تعالى إذا كلف عبداً لا بد له من أمرين: أحدهما ما يتمكن به والآخر ما عنده يختار أو يقوى اختياره، فالأول يسمى تمكيناً، وهو الذي لا بد منه في فعل ما كلف.

والثاني: يسمى لطفاً لأن الفعل قد يصح على الوجه الذي كلف دونه لكنه إذا كان حصل بصير حاله في دواعيه بخلاف حاله إذا لم يكن، وذلك كالأمراض والمصائب والغموم والفقر والغنى وغير ذلك من الأسباب، فإن الإنسان قد يختار عند حالة من هذه الأحوال ما لا يختار عند غيرها فكانت هذه الأحوال المتفرقة في الخلق ألطافاً لهم لطف كل واحد منهم ما اختص به من الحالة.

ثم عند أبي هاشم قد يكون اللطف من الله تعالى وقد (يجوز أن^(١)) يكون من غير الله تعالى، فإنه إذا كان في معلوم الله تعالى أن رزق إنساناً إذا اتسع عليه كان أقرب إلى طاعته يوسع عليه الرزق ثم قد يكون ذلك بالهبة والوصية، وهما فعل غير الله تعالى ولا تفاوت في حق اللطف بين هذا وبينهما^(٢) يوصل إليه الله تعالى، وكذا قد يحصل^(٣) ذلك بالتنبيه والوعظ والتذكير من الصالحين.

وقال الجبائي: لا يكون اللطف من قبل غير الله تعالى في تكليف المكلف إذ لو كان لما وجب على الكل الفرع في الألطاف إليه تعالى، ثم عند^(٤) أبي هاشم ما كان من الألطاف من فعل الله تعالى يجب^(٥) على الله تعالى تحصيله (وما كان من فعل غير الله فليس بواجب تحصيله)^(٦) لكن التكليف به كان معلقاً فإن كان في المعلوم حصوله كلف الله تعالى وإلا لم يكلف هذا هو تقرير مذاهبهم في اللطف. ثم

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ز و بين ما.

(٣) لوحة ٤٢٧ و د.

(٤) لوحة ٢٠٣ و ط.

(٥) ز سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

هذا منهم مناقضة عظيمة حيث أرجعوا اللطف على الله تعالى، وذلك أن الفعل يتصور حصوله بالتمكن بدون هذا اللطف على ما حكينا، ولا شك أن تحصيل الفعل بدون اللطف أشق على البدن وأكثر ثوابًا، وتحصيله مع اللطف أخف وأيسر على البدن فيكون أقل ثوابًا فكان الأصلح للعبد؟ والتعويض لأعلى المنزلتين أن يمنعه اللطف ليكون ثواب فعله أجزل والمنفعة به أوفر وأكمل، وإن كان يعلم الله تعالى أنه لا يفعل بدون اللطف ولكن مع هذا منعه تعريض لأعلى المنزلتين وإعطائه إزالة له على أعلى المنزلتين إلى أدونهما، وهذا^(١) ليس يصلح كما أنه تعالى يمهل من يعلم أنه لو بلغ لكفر ومن يعلم أنه بعد ما زجى عمره في الإسلام ثمانين سنة يرتد بعد ذلك إذ هو بهذا الإمهال عرضة لأعلى^(٢) المنزلتين، وإن كان يعلم أنه يكفر ويرتد فإن كانت العبرة لما يحصل من العقوبة المعلومة، وكان إعطاء اللطف أصلح إذ لو لم يعطه لما فعل لكان ينبغي أن لا يمهل هناك فإنه إن كان لا يمهل لا يكفر، وسقط التعريض على مصلحة يعلم أنها لا تحصل^(٣) في الفصلين جميعًا، وإن كانت العبرة لنفس المصلحة وكان التعريض لها هو الأصلح، ولا عبرة للعلم بحصولها وعدم حصولها، كان منع اللطف هاهنا والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح فأما^(٤) اعتبار العلم في باب إعطاء اللطف وإسقاط اعتباره في باب الإمهال إلى أن يكفر فبناء للأمر على تشهي النفس وميلان الهوى دون الدليل والعقل - عصمنا الله تعالى عن ذلك.

[دليل أهل الحق من الإجماع]:

وأما الإجماع فقد أجمع المسلمون وأهل الأديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى، وطلب المعونة على الطاعات والعصمة من المعاصي، وكشف ما بهم من

(١) لوحة ٣٠٦ و ز.

(٢) لوحة ١٦٦ ظ ب.

(٣) لوحة ٤٢٧ ظ د.

(٤) ز قلنا.

الضر وإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم (من المرض) ^(١) وتبديل ذلك بالعافية، ثم الأمر لا يخلو إما أن كان ما سألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أو كان لم يؤتهم؟ فإن كان آتاهم فسؤالهم سفه بل كفران للنعمة إذ السؤال لما كان عند ذوي العقول لما لم يكن موجوداً فيسأل كان الاشتغال بالسؤال إلحاقاً لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم حيث اشتغل بسؤاله، وجل الله تعالى عن أن يأمر في كتبه المنزلة عباده المخلصين والأنبياء والمرسلين عليهم السلام أن يشتغلوا بما هو في الحقيقة سفه وكفران للنعمة، فإن كان لم يؤتهم لا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتهم أو كان لا يجوز فإن كان لا يجوز له أن لا يؤتهم بل يجب عليه ذلك على وجه كان بمنعه ظالماً مانعاً حقاً مستحقاً لكان السؤال والدعاء في الحقيقة كأنهم ^(٢) قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق ^(٣) عليك ولا ^(٤) تجر علينا، ومن ظن أن أهل الدين الحق والأنبياء والمرسلين عليهم السلام استجازوا من أنفسهم أن يشتغلوا بمثل هذا الكلام مناجين به ربهم فقد كفر من ساعته، وكذا من ظن أن الله تعالى أمر عباده أن يدعوهم بمثل هذا الدعاء. وإن كان يجوز له أن لا يؤتهم ذلك فقط بطل مذهبهم وكذلك سؤال الصحة ودفع المرض وكشف الضر إن كان ما به من الحال ^(٥) مفسدة لهم أو لم يكن مصلحة لهم فقد ثبت بطلان قولهم، وإن كان ذلك مصلحة لهم بل أصلح لهم وما يضاده من الحال مفسدة فإذا أمر الله تعالى عباده بل رسله وأنبيائه عليهم السلام أن يسألوا دفع المصلحة وإعطاء المفسدة، وكذا الرسل والأنبياء عليهم السلام وأهل ما صح من الأديان أجمعوا على سؤال هذا، وهذا مما لا يخفى فساده مع أن الله تعالى لو بدل الحال بدعائهم لكان مبدلاً للمصلحة بالمفسدة وهذا عندهم سفه وهو جور وظلم، فيصير حاصل هذا الدعاء أنهم يطلبون من الله تعالى أن

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣٠٦ ظ ز.

(٣) د المستحسن.

(٤) لوحة ٢٢٨ و د.

(٥) لوحة ٢٠٢ ظ ط.

يسفه ويجور ويظلم، ومن هذا ظنه مما علم الله تعالى عباده ليدعوه به واشتغل به الرسل والأنبياء والأولياء والصالحون، فتجديد الإسلام له أولى، وبالله العصمة.

يحققه: أن جميع ما عندهم من الأحوال لما كانت مصلحة ولطفاً عندهم فيكون ما يضادها من الأحوال أضداداً لها، ولما كانت تلك الأحوال الكائنة عندهم لطفاً ومصلحة كانت رحمة وهداية وإرشاداً وتوفيقاً ومعونة ونصرة، فيكون أضدادها سخطة وإضلالاً وإغواء وخذلاً ولعناً وإيعاداً وإفساداً فيصير (سائل كشف) ^(١) تلك الأحوال وإزالتها ^(٢) وإبدالها بما يضادها سائلاً من الله تعالى أن يزيل عنه المصلحة ^(٣) واللطف والرحمة والهداية والتوفيق والمعونة والنصرة، ويبدله مكانها أضدادها التي ذكرناها، ومن ^(٤) حمل أمر الله تعالى عباده بالدعاء وفعل الأنبياء والأولياء على هذا فلا غاية لجهله، ثم معلوم أن مظهر الرغبة في إضلال الله تعالى وخذلانه وإغوائه وإفساده مستخف به غير عارف به بل مثله في الخلق استهانة واستهزاء، وعلى مثله كان استهزاء الكفرة برسول الله عليه السلام بقولهم ﴿أَنْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ﴾ ^(٥) ونحوه، وذلك مما لا يحتمله قلب من أقر به، وبالله العصمة.

[اعتراض للمعتزلة على دليل الإجماع ومناقشته]:

فاعترض على هذا الكلام بعض رؤسائهم فقال: إن للدعاء فائدة لأنه يجوز أن يكون في مقدوره شيء لو فعله مع عدم المسائلة لم يكن لطفاً يمتنع به السائل عن اتباع الضلال، وإذا فعله كان لطفاً له فيه. قيل له: لا بل يسأله ما لا مصلحة له فيه، لأننا نرى من يسأل ذلك ومع ذلك يعصي، فإن كان إعطاء الله تعالى ذلك فلم !

(١) د شابل كشف.

(٢) لوحة ٢٨ ط د.

(٣) لوحة ١٦٧ و ب.

(٤) لوحة ٣٠٧ و ز.

(٥) سورة العنكبوت - ٢٩ - الآية ٢٩.

يصلح؟ وإن كان لم يعطه مع ما هو أصلح له مع وجود الدعاء فقد منح الأصلح.

فاعترض عليه فقال: إذا كان فيمن يدعو من يترك المعصية فقد حصلت له اللطيفة وصحت الفائدة في الدعاء. قيل له: الأمر بالدعاء عام^(١) في المكلفين وكانت المسألة حسنة من كل واحد من السائلين ويجب خروجه عن الحكمة فيمن لم يكن في مقدوره له لطيفة وذلك أكثر في العدد ممن حصلت له الفائدة. فانقطع وانتقل إلى ما لا يصح من الاعتراض، على أن هذا الاعتراض لا يستقيم في حق الدعاء ومسألة كشف ما به من المرض، فإن ذلك إن لم يكن مصلحة (قد فعل ما ليس بمصلحة وإن كان مصلحة)^(٢) فلم أمر بمسألة دفع المصلحة؟ فإن قلت إنه عند الدعاء يصير مفسدة والمصلحة حينئذ تصير في^(٣) دفعه وإثبات ضده الذي كان حتى الآن مفسدة.

قلنا: لما أمر^(٤) بالدعاء وفيه حصل ما هو من^(٥) المصلحة مفسدة وجعل ما ليس فيه من المفسدة مصلحة ولو جعل كذلك أي^(٦) منفعة لهذا السائل في ذلك الوقت^(٧) وقد كان قبله في مصلحة والمفسدة عنه منتفية، والله الموفق.

ثم لا شك أن كل كافر قد أعطاه الله تعالى عندهم غاية ما في مقدوره من الأصلح ولم يؤمن به الكافر فلم يكن على رأيهم الله تعالى ملك ما به الصلاح ولا قدرة على إصلاح من يشاء من عباد الله أن يصلح لو بذل جميع ما في خزانته إذ ما من شيء يملك به الصلاح أو يقدر عليه إلا ويكون به على ذلك القدر فساد، ثم لا

(١) ز سقط.

(٢) ب بالهامش وأثبتناه مكانه وسقط من د.

(٣) لوحة ٤٢٠ و د.

(٤) ز لما لا يأمر.

(٥) ط بالهامش.

(٦) لوحة ٣٠٧ ظ ز.

(٧) لوحة ٢٠٣ و ط.

يصلح أحد به فكيف يحتمل إلزام ما لا يملكه ولا يقوى عليه إذ ما يملكه هو لا يحصل به الصلاح، وما لا يحصل به الصلاح يكون أصلح من غيره لاستوائهما في أن لا أثر لهما في تحصيل الصلاح بل إعطائه يكون أفسد؛ إذ كفره وعصيانه معه أقبح والعقوبة عليه أغلظ؛ إذ العصيان مع توفر الزواجر وترك الطاعة مع كثرة النعم والدواعي أقبح واستيجاب العقوبة عليه أقوى فبعد ذلك تقرر هذا الكلام من وجهين:

أحدهما: أن إعطاء من علم أنه لا يؤمن يكون أفسد له على ما قررنا، وقد أعطاه فإذا فعل به ما هو الأفسد لا ما هو الأصلح.

والثاني: أن ذلك إذا كان على هذا التقرير إفسادًا لا إصلاحًا وليس في مقدور الله تعالى سوى هذا، فلم يكن إذاً في مقدوره الأصلح بل في مقدوره الأفسد، فإيجاب المعتزلة^(١) إياه ما لا قدرة له على تحصيله مع قولهم أن ليس لله تعالى ولاية تكليف العبد ما لا قدرة له عليه جهل عظيم.

ومما يدل على بطلان قول المعتزلة: إن القول بأن ليس في مقدور الله تعالى شيء يتعلق به صلاح الكافر والعاصي وراء ما فعل بكل واحد من الكفرة والعصاة قول بتناهي مقدورات الله تعالى والقول به كفر.

فإن قالوا: نحن لا نقول لما في مقدوره نهاية بل نزعم أنه ليس لما عند الله مما فيه الصلاح غاية ولا نهاية، وأن^(٢) في سلطانه وقدرته وخزائنه رحمته من أمثال ما فعل بهم مما هو أصلح لهم مما لا غاية له ولا نهاية، والله جل^(٣) ذكره إنما يفعل بهم من ذلك ويعطيهم منه في كل وقت مقدار حاجتهم وما يعلم أنه أصلح لهم

(١) لوحة ٤٢٩ ظ د.

(٢) لوحة ١٦٧ ظ ب.

(٣) لوحة ٣٠٨ و ز.

وأدعى إلى الطاعة (وأزجر عن المعصية، ذكرت السؤال بلفظ الكعبي وهو عندهم إمام أهل الأرض)^(١) ليعلم المتأمل تمويههم في كل ما يتكلمون به، وزوغانهم عن محز الكلام والاشتغال بالتلبيس على العوام.

فأقول في جوابه - وبالله التوفيق -: إن كان في قدرة الله تعالى وخزائن رحمته أمثال ما فعل من الأصلح فما قولك لو فعل ذلك في الحال بهذا الكافر هل يؤمن؟ فإن قال: نعم. فقد أقر بمنع الأصلح إذ لم يفعل ذلك كله ليؤمن، وإن قال: لا قيل فإذا لا قدرة له على ما به لو آمن من هذا العبد فحصل له صلاحه، فإذا السؤال أنه هل يقدر أن يفعل به في الوقت أصلح من هذا الذي فعل أم لا يصفه بالقدرة عليه؟ فينبغي أن يجيب عن هذا^(٢) الحرف أو يعترض عليه، وإذا لم يكن عندك في مقدوره أن يفعل به في الوقت أصلح من هذا فهذا هو آية النفاذ والعجز عن تحصيل المراد.

ثم يقال له: أليس من زعم أن الله تعالى يقدر أن يفعل في الوقت صلاحًا هو أصلح الأشياء للإنسان ولا يوصف بالقدرة على مثله يكون معجزًا ربه؟ فلا بد من بلي. فقول له: فإنك وإن أثبت قدرة على أمثال ما فعل فإذا لم تصفه^(٣) بالقدرة على ما هو أصلح له من هذا وصفته بالعجز أيضًا، ثم يقال له: أليس أن من لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم أنه يؤمن واصفًا له بالعجز؟ فإذا قال نعم قيل فكذا من لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم أنه لا يؤمن به يكون واصفًا له بالعجز كما أن من لم يصف الله تعالى بالقدرة على تحريك من يعلم أنه لا يحركه (يكون واصفًا له بالعجز كمن لا يصفه بالقدرة على تحريك

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٤٣٠ و د.

(٣) لوحة ٢٠٣ ظ ط.

من يعلم أنه يحركه^(١) ثم يقال له: إذا كان له أمثال فلو جمع تلك الأمثال لهذا اللطف الذي حصل في الوقت، هل يحصل به الصلاح أم لا؟ فإن قال نعم، فقد ترك قوله باللطف والأصلح، وقيل له: كان جميع تلك الألفاظ أصلح ولم يفعل^(٢) فقد ترك الأصلح، وإن قال لا فلم يثبت بقدرته على تلك الأمثال قدرة على ما هو الأصلح لهذا الكافر من هذا الذي فعل وهو القول بتناهي القدرة، ثم يقال: هلا جمع بين تلك الألفاظ وإن كان لا يحصل بها الإيمان ليكون أشد تعريضاً للإيمان كما فعل هذا اللطف، فإن قالوا: لو جمع بين هذا الأصلح الذي فعل وبين ما هو من أمثال لم يحصل بها الصلاح، بل يكون ذلك أفسد للكافر.

قلنا: وبهذا تبين تمويهكم في الاعتراض على فصل التعجيز وإثبات^(٣) نهاية المقدور على ما قررنا. وتقرر بما أجبنا لكم أن لا يقدر في الوقت أن يفعل ما هو الأصلح له مما فعل.

ثم نقول: وكيف يوجب انضمام ما يوجب الصلاح إلى ما يوجب مفسدة، ولو جاز أن يحصل الفساد بالصلاح لجاز أن يحصل الصلاح بالفساد، وكل شيء يسبب ضده، وهذا خروج عن المعقول.

فإن قالوا: مثل هذا جائز فإن قدرنا من الدواء نافع ومثل قدره من عين ذلك الدواء نافع، وكذا الثالث والرابع إلى ما لا نهاية له لو جمع بين ما هو نافع وبين ما هو نافع حتى زاد على القدرة لأوجب المضرة دون المنفعة فكذا هذا.

قلنا: هذا الكلام بني على قواعد أهل الطبائع حيث يجعلون الأدوية نافعة والسموم ضارة، وعندنا الضار النافع هو الله تعالى غير أنه أجرى العادة أنه ينفع

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٢) لوحة ٣٠٨ ظ ز.

(٣) لوحة ٤٣٠ ظ د.

عند شرب قدر من الدواء ويضر عند شرب أكثر منه، ولو كان أجرى العادة على غير هذا الوجه لكان جائزاً، ولو قلب الآن العادة كان أيضاً في حد الممكنات فلا نسلم إذاً إن انضمام ما هو^(١) نافع إلى ما هو نافع يوجب المضرة، وهذا أيضاً قلب المعقول كالأول.

[كلام للماتريدي:]

بهذا الجواب دفع أبو الحسن الأشعري كلامهم. وأجاب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي عن هذا الكلام فقال: إن انضم النفع إلى النفع لا يضر إنما يضر ضم ما ليس ينفع إلى النفع في التقدير وبه تقدير النفع للعليل^(٢)، وها هنا القول إنه^(٣) لا غاية لما به الصلاح وثم لما به النفع غاية؛ لذلك اختلف الأمران، وشرح هذا الكلام والكشف عنه: أن النفع^(٤) في الحقيقة دفع الحاجة، والحاجة نقص يتمكن في الذات، وذلك كنقص الجوع وألم البرد والعلّة انحادثه، ثم كل نقص في ذاته مقدر فإن الحمى مثلاً تحدث من غلبة الحرارة على البدن ولتلك الغلبة وزوال مزاج البدن عن الاعتدال، الذي أوجب هذا المرض قدر مقدر قد يكون قوياً وقد يكون ضعيفاً، فقدر ما يغلب تلك الحرارة من المبردات ويعيد المزاج إلى الاعتدال معلوم، فإذا وجد تناول ذلك القدر في نفسه نفع على معنى أنه دفع الحرارة الغالبة التي أوجبت في البدن بعض المرض وزوال الاعتدال فإذا ضم إلى هذا القدر ما يزيد عليه فتلك الزيادة ليس عملها في رفع الحرارة التي حصل بها المرض؛ لأن ذلك حصل بالقدر المقدر بل عمل الزيادة في إثبات زيادة تبريد يزيل الاعتدال إذ فعله التبريد لا النفع وإنما يحصل النفع والضرر لاختلاف حال المحل فيحدث به مرض آخر ويحتاج

(١) لوحة ١٦٨ و ب.

(٢) لوحة ٢٠٤ و ط.

(٣) لوحة ٣٠٩ و ز.

(٤) لوحة ٤٣١ و د.

إلى دفعه فكانت الزيادة ضارة لا نافعة، فأما إلى القدر الذي يقاوم الحرارة فكل جزء منه يدفع شيئاً من أجزاء الحرارة فيكون دافعاً للبعض فيكون نافعاً فهذا معنى قوله - رحمه الله - : أن ضم النفع إلى النفع^(١) لا يضر إنما يضر ضم ما ليس ينفع إلى النفع فأما ما هو صلاح في الدين فليس له حد ولا نهاية إذ ما من صلاح إلا ويتوهم ما هو أصلح منه، فإذا لم يكن للصلاح في نفسه نهاية لا يتصور حصول ضد الصلاح بالمجازة عن القدر المقدر له^(٢) بل كلما ضم صلاح إلى صلاح ازداد الصلاح، وإذا لم يكن للصلاح نهاية لم يكن لأسباب الصلاح نهاية فمن أثبت لأسباب الصلاح الداخلة تحت قدرة الباري جل وعلا نهاية فقد قال بنهاية مقدوره وهو إثبات العجز وهو باطل، وليس هذا من الشيخ أبي منصور - رحمه الله - بتسليم أن الدواء نافع بل النافع هو الله تعالى إلا أنه جعل^(٣) سبباً للنفع غير أنه - رحمه الله - من دأبه أنه كثيراً ما يسلم تسليم جدل ما لا يقول به ثم يبين مع ذلك غساد استدلال الخصوم ليكون ذلك أبين لضلالتهم وجهالتهم وأغيط لهم، وكيف نسلم ذلك وقد ثبت أن الضار والنافع في الحقيقة هو الله تعالى، وقد ذكر ذلك - رحمه الله - في مواضع من كتبه وقد روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: الطبيب أمرضني، وروى عن عمر رضي الله عنه أنه نهى عن أكل الجبن وقيل له: إنه يضر؟ فقال: لو كنت أعلم أنه يضرني لعبدته وهذا إخبار منه رضي الله عنه أن الضار في الحقيقة هو الله تعالى إلا أنه جرى معهم في الظاهر وأراهم بطلان ما يتعلقون به لو كان الأمر على ما يزعمون وهذا طريقه لأهل النظر مسلوكة، والله الموفق.

[الصلاح يتزايد والصدق لا يتزايد]:

وبما مر أن الصلاح في نفسه يتزايد يظهر بطلان تشبيههم تعجيز الله تعالى

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٤٣١ ظ د.

(٣) لوحة ٣٠٩ ظ ز.

بإثبات النهاية لمقدوره، فإن أحداً لا يقول الله تعالى قادر على صدق أصدق من القرآن ولا على أصغر من الجزء الذي لا^(١) يتجزأ، وهذا^(٢) لأننا بينا أن الصلاح يتزايد والصدق لا يتزايد، وكذا أصغر من الجزء محال وجوده، فكان إثبات^(٣) القدرة على^(٤) ذلك إثباتاً للقدرة على المحال، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه إذ هو متزايد في نفسه، وقصر القدرة على قدر مقدر مما لا يتزايد في نفسه إثبات للعجز عما وراءه كمن يقول إن الله تعالى لا يقدر على أن يزيد على العالم شيئاً ولا أن يخلق لزيد ولداً آخر، والدليل على كون الصلاح متزايد في نفسه أن من رد كل حاجة لإنسان كان ذلك أصلح له من أن يقضي له حاجة واحدة، وكذا لو كان الله تعالى افترض من العبادات أقل مما افترض وجعل ثوابها أكثر مما جعل، لا شك أن ذلك كان أصلح، على أن من أنكر كون المصلحة متزايدة في نفسها فقد أنكر المشاهدة، وإذا ثبت تزايدها كان قصر القدرة على قدر منها مقدر إثباتاً للعجز عما^(٥) وراءه.

ثم نقول له: فصل الجزء الذي لا يتجزأ دليل خصمك لو عقلت، فإن خصمك يقول كما أثبتنا الابتداء منتهياً إلى ما لا أصغر منه فكذلك نثبت الابتداء في الصلاح (منتهياً إلى حد لا يكون في الصلاح)^(٦) أقل منه، ثم كما أن جزءاً لا يتجزأ لا يزداد عليه جزء إلا والله تعالى قدرة أن يزيد عليه أجزاء إلى ما لا يتناهي، فكذلك ما من صلاح يوجد إلا والله تعالى عليه من القدرة أن يزيد عليه آخر إلى ما لا يتناهي، فصار القول بتناهي الصلاح وسلب قدرة الله تعالى على أن يزيد على قدر مقدر تعجيزاً له كما في أجزاء الجسم كان القول ببلوغ الأجزاء غاية لا يقدر الله تعالى

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٦٨ ظ ب.

(٣) لوحة ٢٠٤ ظ ط.

(٤) لوحة ٤٣٢ و د.

(٥) لوحة ٣١٠ و ز.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

على الزيادة عليها تعجيزاً، والله الموفق.

ثم ما يزعمون أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على صدق أصدق من القرآن شيء بنوه على أصلهم الفاسد، فأما صدق^(١) الله تعالى فغير داخل تحت القدرة، وكذا القرآن على ما مر.

ثم نقول لهم: أليس أن الله تعالى كان قادراً على أن يميت قبل البلوغ كل من يعلم منه الكفر بعد البلوغ؟ فإن قالوا: لا. فقد عجزوه، وإن قالوا: نعم. فقد أثبتوا له القدرة على الأصلح إذا كانت الإمامة أصلح له في هذه الحالة لما يحصل له بها النجاة من الخلود في أسفل دركات النيران، وإن عادوا إلى تجاهلهم أن المعترض لا على المنزلتين كان له أصلح - عدنا إلى ما أجبنا، وكذا الله تعالى قادر على أن لا يركب فيهم العقول.

ثم نقول: أليس أن الله تعالى أعطى الكافر قدرة الكفر؟ فلا بد من بلى. قيل فأبي الأمرين أصلح أن لا يعطى له القدرة إذا علم أنه يكفر أو أن يعطى القدرة؟ فإن قال: الأصلح أن لا يعطى له القدرة.

قلنا: فإذا أعطى فقد ترك الأصلح، وكذا إذا كان قادراً أن لا^(٢) يعطى فكان إذا قادراً على أن يفعل به ما هو الأصلح ولم يفعل إذا أعطى القدرة. وإن قال: الأصلح له أن يعطى القدرة مع علمه أنه يكفر بها لا محالة، فقد كابر وعاند. وإن عادوا إلى فصل التعريض، فقد^(٣) سبق الكلام فيه. وإن قالوا: لو لم يعطه القدرة لم يبق مكلفاً.

قلنا: وأي ضرر عليه بخروجه عن التكليف بل له فيه أعظم نفع حيث لم يستحق العذاب بالمؤبد.

(١) لوحة ٤٣٢ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٢١٠ ظ ز.

ثم نقول: أليس أن من قولكم أن القدرة تصلح للضدين وأن كل ما لا^(١) يصلح لضد لا يصلح لضد ذلك الضد بل ما لا يصلح للضدين فهو اضطرار؟ فلا بد من بلى. قيل: أتقولون أن الله تعالى مضطر أم مختار؟ وهل يفعل ما يفعل عن قدرة أم لا؟ فلا بد^(٢) من القول إنه تعالى قادر يفعل ما يفعل عن اختيار وقدرة. قيل^(٣): أليس أن الله تعالى أثبت لنفسه القدرة على ما لو فعل لكفر به عباده كلهم بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنَّا فَاعِلِينَ لَقَدْ أَخَذْنَا لِرَبِّنَا عَلَى الْمَنَافِعِ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾^(٤) الله الرزق لعباده. ﴿بَعَثْنَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٥) وقوله: ﴿وَلَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِتَهُمْ سُفَهًا مِّنْ فَضْلِهِ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾^(٦) فلا بد من بلى.

قيل: إذا كان قادرًا على ما لو فعل لكفر به الخلق فهل تصفون بأنه قادر على ما لو فعل لآمن به الخلق؟ فإن قالوا: لا. فقد قصروا قدرته على أحد الضدين وهو عندهم اضطرار والقول به كفر. وإن قالوا: نعم. قلنا: فإذا لم يفعل فقد ترك ما هو الأصلح لهم؟ فإن قالوا: لم يفعل ذلك لأنه لو فعل ثم آمنوا لكان ثواب إيمانهم أقل أو لم يكن لإيمانهم ثواب. قلنا: ما قولكم أن القليل من الثواب على الإيمان أصلح لهم، (أم الخلود في النار؟ فإن قالوا: القليل من الثواب كان أصلح لهم. قد أقرروا أنه ترك ما هو الأصلح لهم)^(٧) وإن قالوا: الخلود في النار أصلح. فقد تجانفوا^(٨) وجعلوا نفوسهم ضحكة للخلق.

ثم نقول لهم: إذا كانت قدرة الكفر وقدرة الإيمان واحدة، فقد أعطى الله تعالى كلا من الممتحنين تلك القدرة، فلم قلتم أن الله تعالى فعل بعباده، ما هو الأصلح لهم

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٤٣٣ و ز.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٢٠٥ و ط - لوحة ١٦٩ و ب.

(٥) سورة الشورى - ٤٢ - الآية ٢٧.

(٦) سورة الزخرف - ٤٣ - الآية ٣٣.

(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٨) أي مالوا وظلموا - راجع مختار الصحاح.

وهو لم يعطهم إلا ما هو صالح للأمرين جميعًا خصوصًا في حق من علم أنه يكفر ولا يؤمن؟ وبم كنتم أولى ممن يقولون إنه فعل بعباده ما هو الأفسد لهم إذ أعطاهم ما يحصلون به الكفر خصوصًا في حق من علم أنه يكفر؟ وهذا مما لا اتصال لهم عنه، والله الموفق.

ثم مآل مذهبهم إلى^(١) أن الله تعالى لو بقي محمدًا عليه^(٢) السلام لمحة بصر وراء الساعة التي قبض روحه فيها لكفر الله تعالى وعصاه وكان قبض روحه في تلك الساعة أصلح له، وكذا في كل رسول ونبي وولي وصديق، فكان بقاء الرسل والأخبار مفسدة لهم وللخلق وبقاء إبليس والأشجار أصلح لهم وللخلق، وهذا قول لا يحتمل قلب مؤمن سماعه لفظاعته في نفسه وبشاعته في ذاته، والله خصيم من هذا قوله في رسله وأنبياؤه المصطفين الأخيار وأوليائه وعباده الأبرار، ونسأل الله العصمة من الضلال والتمادي في الغي والجهالة.

[شبهة أخرى للمعتزلة والرد عليها]:

فأما ما اعتمدوا عليه من الشبه فنقول. قولهم إنا وجدنا الحكيم إذا^(٣) كان أمرًا بطاعة محبًا لها مريدًا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به إلى طاعته إلى آخر ما حكينا. كلام باطل من وجوه.

أحدها: أنه استدل على هذا بالشاهد من غير إثبات التسوية فيقال له: هب أن الأمر في الشاهد كان على ما زعمت، ولكن لم^(٤) ينبغي أن يكون الأمر كذلك (في الغائب)^(٥)؟ وبأي معنى تجمع بينهما؟ فإن زعمت أن كل ما ثبت في الشاهد كان

(١) ز الأولى.

(٢) لوحة ٤٣٣ ظ د.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

إثباته في الغائب واجبًا من غير اعتبار المعنى. فذلك باطل وقد بينا قبل هذا أن من رأى عبده يزني بأمته فلم يمنع مع القدرة على المنع بل اشتغل بتهيئة أسباب ذلك كان ديوناً^(١) سفيهاً وفي الغائب الأمر بخلافه، وكذا في الشاهد (لا قدرة لفاعل ما على إيجاد الأجسام وإنما يقدر الفاعل في الشاهد)^(٢) على بعض الأعراض وعندكم لا يقدر أيضًا إلا^(٣) على إثبات الأفعال في^(٤) محال هذه الأجسام فلو قسم الغائب على الشاهد لبطل القول بخلق الأجسام وهو قول الدهرية. وإن أثبتتم (ذلك في الغائب)^(٥) وإن امتنع إثبات مثله في الشاهد أبطلتم كلامكم.

ثم يقال: على أي حكيم يجب ما ذكرت من بذل جميع ما في مقدوره لمن دعاه إلى طاعته وطلب^(٦) رجوعه عن معصيته؟ أعلى حكيم محتاج إلى طاعة المطيع، ورجوع العدو عن العداوة متعذر بكثرة أعوانه وأنصاره وتكاتف^(٧) حزبه وأوليائه ذليل عند كثرة أعدائه؟ أم^(٨) على حكيم مستغن عن طاعة غيره إياه عزيز في ذاته قوي في سلطانه لا يضعفه كثرة الأعداء ولا يقويه كثرة الأولياء؟ فإن قالوا: بالأول، فهو مسلم، ولكن لا وجه إلى تعديته إلى الغائب. وإن^(٩) قالوا: بالثاني، فهو ممنوع. ثم نقول لهم: لو كان الأمر على ما ذكرتم أن (الأمر كان مريدًا لطاعة)^(١٠) الأمور محبًا لها، وكذا لرجوع العدو لكان ما قلت مسلمًا ولكان يعطي لا محالة ويبذل ما يحتاج إليه الأمور للامتثال، ولكن لم قلتم أن البار جل

(١) وهو الرجل الذي لا غيره له على أهله - راجع المصباح المنير.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) د سقط.

(٤) لوحة ٤٣٤ و د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ٢٠٥ ظ ط.

(٧) لوحة ٣١١ ظ ز.

(٨) ز سقط.

(٩) لوحة ١٦٩ ظ ب.

(١٠) ز الأمر حزبه.

وعلا مرید لطاعة الکافر وأن أمره بها، ومرید لرجوع العدو وإن دعاه إلى الرجوع ونهاه عن العداوة والعصیان؟ ولم قلتم أن الحکیم إذا کان أمره لمن علم أنه لا یأتمر لإلزام الحجة لا لتحصیل المأمور به أنه وجب علیه بذل ما ذكرت؟ ثم نقول: إن أمر الله تعالى للکافر بالإیمان ونهیہ إیاه عن الکفر مع علمه أنه یکفر ولا یؤمن ما کان لیفعل إذ فی فعله تجهيله وتکذیبه فیما أخبر بقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ (١) الآية، ومن أراد ذلك وأعان علیه وبذل لتحصیل ذلك أقصى ما فی مقدوره لکان (٢) من أسفه السفهاء حیث بذل مقدوره فی إزالة (٣) مملکته وإبطال سلطانه ومقدرته، بل کان لإلزام الحجة واستیجابهم التعذیب فی النیران بعصیانهم لیصیر ما یتحقق به علمه یتأكد خبره من تعذیبهم خالداً مخلداً عدلاً منه وحکمة، وإذا کان الأمر علی ذلك لم یکن بذله أقصى ما فی مقدوره ونهاية ما فی قوته واجباً بل إعطاء قدر ما یصح به التکلیف کاف، وقد مر تقرير هذا فی مسألة الإرادة.

وهكذا الجواب عن قولهم: إن من اتخذ ضیافة لرجل وأمره بحضوره وأراد ذلك، وعلم أنه لو دعاه ببشر وملاينة لحضر وحصل مراده، ولو فعل ذلك بغلظة وعبوس لم یحضر.

فإننا نقول لهم: نعم لو أراد حضوره لکان الأمر كما زعمتم، ولكن لم (٤) قلتم أنه تعالى أراد الإیمان من الکافر، وكذا ذلك فیمن ینتفع بحضور المدعو وإجابته وهاهنا الأمر بخلافه، وكذا الأمر هاهنا لإلزام الحجة لا لحصول المأمور به علی ما قررنا، والله الموفق.

[ليس للعبد حق مستحق على الله:]

(١) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٣.

(٢) لوحة ٤٣٤ ظ د.

(٣) د ا ز له.

(٤) لوحة ٣١٢ و ز.

وما ترعمون أن منع ما بالغير إليه حاجة من غير أن ينتفع المانع بالمنع أو يتضرر بالإعطاء بخل^(١). فاسد فإننا نقول: منع ما هو حق للمحتاج قبل المانع؟ أم منع ما ليس بحق مستحق للمحتاج؟ فإن قال: بالأول فهو مسلم لكن لا نسلم أن للعبد على الله تعالى حقاً مستحقاً. وإن قال: بالثاني فهو ممنوع، ثم نقول له: الجود ما هو؟ بذل ما هو واجب على البازل أم بذل ما ليس بواجب عليه؟ فإن قال: بالأول. ظهرت مكابرتة، لما أن من قضى ديناً عليه لا يعد جواداً، وإن قال: بالثاني. قيل^(٢): أتقول إنه تعالى جواد متفضل ذو فضل على العالمين^(٣)؟ فإن قال: لا. فقد^(٤) أنكر النصوص وخالف الإجماع ووصفه بالبخل إذ كل عالم ليس بجواد فهو بخيل، وإن قال: نعم. أقر أنه تعالى يفعل ما يفعل بعباده، غير مؤد^(٥) حقاً واجباً عليه، وأنه لا حق لغيره قبله بل يعطي ما يشاء من يشاء فضلاً منه، ويحرم من يشاء ما يشاء بعدله، وهو الحكيم في ذلك كله.

ثم نقول^(٦): ما ذكرت فاسد من وجه آخر لأن ما اعتبرت به من الشاهد غير موجود وهو من لا يضره الإعطاء ولا ينفعه المنع لأن بالإعطاء ينتقص ماله وبالمنع لا ينتقص، واعتبار الغائب بشاهد لا يتحقق ثبوته فاسد. ثم نقول: الجواد المتفضل من أعطى ما ليس عليه إعطاؤه (وكان له أن يعطي وعلى مذهبهم لا يتصور أن يعطي الله أحداً ما ليس عليه إعطاؤه)^(٧) إذ كل ما يفعل هو الأصلح بخلقه على التعيين وفعل ذلك واجب عليه فلم يكن الله تعالى عندهم جواداً ولا منفصلاً ولا ذا فضل ولا منعماً ولا محسناً، وهذا كله تكذيب الله تعالى ورسوله

(١) ز محل.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ٤٣٥ و د.

(٤) ز سقط.

(٥) د موجود.

(٦) لوحة ٢٠٦ و ط.

(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

وجميع المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك وإنزاله فيما وصف به نفسه بهذه الصفات^(١) منزلة المتصف^(٢) بما لا اتصاف له به المحب أن يحمد بما لم يفعل الطالب شكر ما لم ينعم، وهذا كله مذموم ثم الله تعالى وإن^(٣) كان لا يتضرر بإعطاء ما قدر عليه من الأصلح ولا ينتفع بالمنع فهو الجواد الكريم، إلا أن الحكمة في منعه لما فيه من تحقيق ما أخبر وعلم (على ما أخبر وعلم)^(٤) وجود الله تعالى لا يمنع حكمته ولا ينقصها، وكذا رآفته ورحمته، والله موفق.

ثم نقول لهم: لماذا منع الله^(٥) تعالى أبا جهل ما أعطى من الألطاف والمصالح المصطفى عليه السلام، ولا شك أنه لو لم يمنع (لكان ذلك أصلح له، أفسار بخيلاً بذلك المنع)^(٦) أم لم يصّر بخيلاً؟ أم كان لم يصّر بخيلاً لما أنه كان يضره الإعطاء أو ينفعه المنع؟ فإن قالوا: صار بخيلاً. كفروا. وإن قالوا: لم يصّر بخيلاً لما أن الإعطاء كان يضره أو المنع كان ينفعه. كفروا أيضاً حيث جعلوه محلاً للحاجات ينتفع بدفعها ويتضرر بانعدام ما يدفعها. وإن قالوا: إن الله تعالى ما فضل محمداً عليه السلام على أبي جهل بشيء بل أعطى كلا منهما غاية ما في مقدوره من الأصلح إذ ليس له أن يعطي شيئاً أحداً يحرم غيره ذلك الشيء لما فيه من البخل والميل والمحابة في حق من أعطاه ذلك وكان أبو جهل ممن أنعم الله عليه كما أنعم على النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. وهذا محال، فإن عارضوا ببيان طريق الدين وإرسال الرسل والنهي فذاك غير لازم، لأن ذلك كله لإلزام الحجة عليه لا غير، ثم قد بينا أن الوصف بالبخل يتحقق منهم لا منا، وفي

(١) لوحة ١٧٠ و ب.

(٢) جميع النسخ المتصنف وأحسب أن الصحيح ما أثبتنا.

(٣) لوحة ٣١٢ ظ ز.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٤٣٥ ظ د.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

الميل والمحابة يكون فيما تجاوز الفاعل حد الحكمة ويفضل من يفضل لهواه.

ثم نقول لهم: مالكم توجبون التسوية^(١) وقد سمعتم قول الله تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ^(٢) مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣) الآية، وقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ^(٥)﴾؟ ومالكم توجبون التسوية^(٦) بين هؤلاء وبين من أخبر عنهم بقوله ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾^(٧)؟ وكيف تسوي بين من قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ^(٨) الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا^(٩)﴾ وبين من قال فيهم: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ^(١٠)﴾؟ أو بين من قال فيهم: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ^(١١) عَلَيْهِم مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ^(١٢)﴾ وبين من قال فيهم: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ^(١٣)﴾ وبين ممن قال فيهم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا^(١٤)﴾ الآية وبين من قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ^(١٥)﴾؟.

وما يزعمون أن ما فعل الله بالفريقين مما ذكر في الآيات كان بطريق

(١) ز سقط.

(٢) ب بذلك.

(٣) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٧٤.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٦٩.

(٥) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٣٣.

(٦) ز سقط.

(٧) سورة الأنعام - ٦ - الآية ٢٥.

(٨) لوحة ٤٣٦ ود.

(٩) سورة الأحزاب - ٣٣ - الآية ٣٣.

(١٠) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٢٥.

(١١) لوحة ٣١٣ وز.

(١٢) سورة النساء - ٣ - الآية ٦٩.

(١٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ٧.

(١٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٤٣.

(١٥) سورة الفرقان - ٢٥ - الآية ٣١.

المثوبة للمؤمنين (وبطريق العقوبة للكافرين^(١)). فاسد، لأننا نقول ما فعل من ذلك بالمؤمنين^(٢) بطريق الثواب هل كان به فضل معونة على الخير والطاعة أم لا؟ فإن قالوا: نعم. قيل: ولم لم يعطه ذلك قبل استحقاقه بطريق الثواب وهو أنفع له وأصلح فقد منع الأصلح إذاً قبل استجابة ذلك بفعله. وإن قالوا: ليس يحصل به فضل معونة. قيل: لا فائدة إذاً به ولا منه، ولم يكن هو نعمة فلا معنى لجعله ثواباً. وكذا يقال: هل هذا المعنى بحيث لو فعل الكافر لآمن؟ إن قالوا: لا. فإذا لا فائدة فيه فلا يصلح ثواباً. وإن قالوا: نعم. قيل: فقد منع الكافر ذلك، فأما ما فعل بالكافر فنقول: أبقى الكفار بعد ما فعل بهم من الختم والطبع وما ذكرنا ممتحنين (أم لا)^(٣)؟ فإن قالوا: لا. فقد جعلوهم فيما يعتقدونه ويفترون به على الله تعالى ويرتكبون من أنواع المعاصي معذورين، وجعلوا هذه الأفعال لهم غير جائزة المؤاخذه، والقول بذلك كفر وخروج أيضاً عن إجماع أهل القبلة. وإن قالوا: هم بعد ما فعل بهم من الختم والطبع وغير ذلك ممتحنون، قلنا^(٤): فإذا كانوا ممتحنين فأى الأمرين أصلح لهم في^(٥) الدين وجود هذه المعاني؟ أم ارتفاعها؟ فإن قالوا: وجودها. جعلوا ما هو من الله تعالى عقوبة لهم من ختم القلوب وطبعها وجعل الغشاوة على أبصارهم أصلح لهم في الدين من تركها، وهذا جهل عظيم. وإن قالوا: عدمها. فقد أقرروا أنه تعالى يفعل بالممتحنين ما ليس بأصلح لهم في الدين وقد هدموا جميع قواعدهم.

ثم يقال: وأي ضرر عليهم في الختم والطبع ولم يتألموا بهما في الدنيا بل انتقموا بهما حيث^(٦) كانا أصلح لهم في أمر دينهم حتى ليعاقبهم الله بذلك على

(١) لوحة ٢٠٦ ظ ط.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٤٣٦ ظ د.

(٥) لوحة ١٧٠ ظ ب.

(٦) ب بالهامش وأثبتناها مكانها.

ارتكابهم معصية وكفرهم بآياته، ولا ضرر عليهم في الآخرة بهذا الختم الموجود في الدنيا إذ صار أصلح في الدين، وما هو أصلح في الدين سبب نفع الآخرة، ولا جواب لهم عنه بأفصح من السكوت، والله الموفق.

ثم أفضى بهم^(١) تماديهم في الضلال إلى أن زعموا أن الله تعالى لم يفضل أحد على أحد بإعطاء زيادة العقل وعقول الناس كلها في الخلقة مستوية، مع ما يرى ويعاين من وفور عقول بعض الناس وجودة قرائحهم وقوة أذهانهم، وقلة عقول البعض وبلاهة أفهامهم وكلال خواطرمهم، بحيث يحرز واحد من أنواع العلوم وفنون الآداب وودائع العقول وخزائن الأفهام في مدة لا يقدر من وقع منه في الطرف الأقصى من البلادة والغباوة على إحراز جزء من ألف جزء وفي أضعاف تلك المدة، ولو لم يكن هذا تجاهلاً (فلا تجاهل)^(٢) في العالم، ولو جاز ذلك لجاز^(٣) لآخر أن يقول: إن الله تعالى سوى بين الناس في الحسن والدمامة والطول وقصر القامة وقوة البطش ورباطة الجأش والضعف والجبن وغير ذلك مما لا يحصى كثرة، وكل ذلك تجاهل، ومذهب يفضي بصاحبه إلى ارتكاب مثل هذه المحالات ويبدو عواره للبداهة كل هذا الظهور، فكان حقيقاً على العاقل أن يستعيز بالله تعالى منه ويسأل العصمة عن الوقوع فيه وفي أمثاله.

ثم لما كان من مذهبهم أن ليس لله تعالى أن يختص برحمته ونعمته وتوفيقه وإصلاحه من يشاء بل الواجب عليه أن يسوي بين كل من عباده في ذلك إلا ما استحقه أحد بطاعته، فكذلك ليس له أن يخص^(٤) واحداً منهم بما لم يفعل بغيره مثله إلا إذا كان ذلك أصلح له في الدين أو استحقه بمعصيته فأما لا على ذلك الوجه فهو

(١) لوحة ٣١٣ ط.ز.

(٢) ب بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٣) لوحة ٤٣٧ و.د.

(٤) لوحة ٢٠٧ و.ط.

محال.

[تألم الأطفال لماذا؟]

ف قيل لهم: إن الأطفال يتألمون ويتوجعون وتصيبهم الأمراض والأوجاع، ولم يستوجبوا شيئاً من ذلك (بصنيعهم لما لا تصور للجريمة منهم وليس ذلك)^(١) أصلح لهم في الدين إذ لا تكليف عليهم. ففترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا. فزعمت طائفة منهم أنهم يؤلمون ليتعظ بذلك (الآباء والأمهات ومن عاين ذلك من البالغين. قيل لهم: إن كان ذلك)^(٢) للبالغين أصلح فلا شك أن هذا الطفل يتضرر به في الدنيا، ولا ينتفع به في الآخرة لما لا يصير ذلك^(٣) داعياً له^(٤) إلى فعل طاعة أو الامتناع عن معصية لانعدام عقله للحال وعدم تصور تذكره لذلك عند البلوغ، أو لأنه ربما يموت قبل جري التكليف عليه^(٥) وإثبات الأصلح لغير الصغير مما^(٦) هو مفسدة للصغير تناقض منكم لوجهين:

أحدهما: أن ما فعل بالصغير ليس بأصلح له، فإذا فعل بشخص ما ليس بأصلح له فيكون هذا في حقه ظلماً وجوراً عندكم.

والآخر: أن عندكم من شرط الأصلح أن لا يصير بإعطاء الأصلح خارجاً عن الحكمة، وفي هذا خروجه عن الحكمة.

وزعم جمهورهم أن هذا أصلح لهذا الصغير، لأنه يعوضه (بذلك ثواباً مخلصاً في الآخرة ولا يجوز أن يعوضه ولو لم يعوضه)^(٧) لكان ظالماً، والإيلام لمنفعة

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٣٧ ط د.

(٦) لوحة ٣١٤ و ز.

(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

تحصل في العاقبة به حكمة، كالأب يحجم صبيه ويسقيه الأدوية الكريهة ويحسن ذلك لأن فيه من منفعة البرء في (١) العاقبة (٢).

[وهذا الكلام باطل من وجوه]:

أحدها: أن كثيرًا من الأطفال الذين تألموا في صغرهم ماتوا على الكفر ولا ينالون العوض في الآخرة، وكان الله تعالى عالمًا بعاقبة أمرهم عند إيلامهم فيكون البارئ عز وجل على هذا ظالمًا على هذا الطفل حيث آلمه مع علمه أنه لا يعوضه، ولأن ما كان ظلمًا بغير عوض يعتد ظلمًا وجورًا عند الوجود إلى أن يرضى من له الحق بالعوض، فينعتد فعل الله تعالى للحال ظلمًا ويصير هو ظالمًا إلى أن يزول أثر الظلم بإيصال العوض، وكذا ما يكون ظلمًا بغير عوض لا يزول عنه معنى الظلم، وإن كان الفاعل قصد التعويض ما لم يرض بذلك من له الحق ولا رضا من الصغير وقت الإيلام بالعوض، وما ضرب من المثال (٣) بفصل الحجامه وسقي الأدوية فهو الذي يدل على بطلان مذهبهم وفساد قولهم، فإن الأب إنما لم يخرج بذلك عن الحكمة وأطلق له ذلك الفعل إذا كان لا يقدر على تحصيل البرء والصحة بدون سابقة الإيلام بالحجامه والإضرار بسقي الأدوية الكريهة، ولو فعل ذلك مع القدرة على ذلك يعد ظالمًا سفيهاً جائراً، والله تعالى قادر على إيصال ذلك

(١) نوحه ١٧١ وب.

(٢) يقول أبو الحسن الأشعري في المقالات: اختلف المعتزلة في إيلام الأطفال على ثلاثة أقنويل:

فقال قائلون: الله يؤلمهم لا لعة ولم يقولوا أنه يعوضهم من إيلامه إياهم وأنكروا ذلك وأنكروا أن يعذبهم في الآخرة.

وقال أكثر المعتزلة: إن الله سبحانه يؤلمهم عبرة للبالغين ثم يعوضهم ولو لا أنه يعوضهم لكان إيلامه إياهم ظلمًا.

وقال أصحاب اللطف: إنه آلمهم ليعوضهم وقد يجوز أن يكون إعطائه إياهم ذلك العوض من غير ألم أصلح وليس عليه أن يفعل الأصلح.

راجع: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٢.

(٣) نوحه ٣٨ و د.

الذي يوصل إليه بطريق العوض بدون سابقة الإيلاء فينبغي أن يكون الإيلاء^(١) سفهاً اعتباراً بالشاهد الذي هو مقوله.

[الرد على الكعبي القائل: إن النعمة تنتقص بالمنة]:

فاعترض الكعبي على هذا، وزعم أن إعطاء ذلك بطريق الثواب أنفع للصبي من إعطائه ابتداء بالتفضل لما في الإعطاء ابتداء من لحوق المنة وفي الوصول بطريق العوض من ارتفاعها، لما لا منة فما ينال بطريق الأعواض، والمنة^(٢) تنتقص النعمة فيكون ما نيل بطريق العوض أهناً وألذ.

قيل: هذا كلام من عرف الله تعالى لا يستجيز من نفسه أن يخطر بباله فضلاً عن التكلم والاحتجاج بمثله عند ملاقة الخصوم، وذلك لأن النعم كلها من الله تعالى وله^(٣) علينا المنة العظمى ونتلذذ بالنعم بامتثانه، ومن كانت منته عليه أوفر كان هو بذلك أسر وقلبه أفرح وعيشه ألذ، فلو كانت منته تهدم الصنيعة وتنتقص النعمة ينبغي أن تكون نعمة الهداية منغصة مكدة على المؤمنين حث قال تعالى: ﴿يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾^(٤) ثم لو عرف في هذا التائة في دينه المتحير في أمره علة تنتقص النعم بالمن^(٥) في الشاهد لما تكلم بهذا الكلام الشنيع مسمعه الفظيع موقعه، وذلك أن علة تنتقص النعمة في الشاهد بلحوق^(٦) المنة استواء المنعم والمنعم عليه في الجوهر وتفاوتهما^(٧) في الحال والرتبة، ثم فوز أحدهما بالسعة في المال والرفعة والجلال في الشاهد والحال وحرمان الآخر عن كل ذلك، ثم إن الفائز بالنعم

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٣١٤ ظ ز.

(٣) لوحة ٢٠٧ ظ ط.

(٤) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٧.

(٥) د باليمين - لوحة ٤٣٨ ظ د.

(٦) د يلحقون.

(٧) ز وتفاوتها.

المختص بمزية في السعة والميسرة والجاه والمقدرة اتخذ يداً بمكان صاحبه وأدر عليه سوابغ نعمه، فيرى المنعم عليه نفسه تحت منته ورهن مباره وأياديه ورقبته كالمسترققة له مع أن تبدل الحال مترتب تحت الإمكان الأقرب والتصور الأيسر فتتنصص عليه النعمة بمقابلة ما يرى برقبته مسترققة لمن يساويه في الرتبة أو يقاربه في الدرجة والمنزلة حتى إن تبدل الحال لو كان من الممكنات الأبعدية والموهومات القصية بأن اختص ملك من الملوك في الأرض أو عظيم من عظماء المملكة بعض السوقة واحد من أمناء الناس، وجعله أهلاً لأحبته ومباريه واتخذ^(١) غيبة لأسراره أو ساق عليه السلطان الأعظم إلى حد من أكابر أبناء دولته وأشياخ^(٢) دعوته أموالاً خطيرة، وخلع عليه خلعاً نفيسة لعد المنعم عليه ذلك من أجل مفاخره وأعظم مآثره ومهما ازداد حظه من ذلك ازداد في نفسه ارتياحاً وفي قلبه انفساحاً وانشراحاً، ويمثله لو أن أحد من هؤلاء الأكابر والعظماء اشترى شيئاً^(٣) من أحد من التجار وأوفاه^(٤) ثمنه لم يحصل للبائع بذلك سبب فخر ولا يثبت له^(٥) عند الناس منزلة وقدر، وكان ما نيل من السلطان بالامتنان والإنعام ألد وأشهى وأهنأ عند كل العقلاء، وأمرًا هذا مع كون تقلب الحال وتبدل الشأن مترتباً تحت الإمكان وإن بعد وداخلاً في حيز التصور وإن تعذر في العادات ونذر، فكيف يتوهم أن تتنصص نعمه وإن صغرت في ذاتها وقلت في نفسها بلحوق منة من قبل الجبار المتكبر القهار المقتدر الذي كل شيء وإن عظم قدره وجل خطره داخل في ملكوته وخاضع لجبروته، يعز من يعز بإحسانه وإفضاله، ويذل من يذل بإهانتته وإذلاله، لا زوال لملكه وسلطانه ولا تبدل لتذلل العبد وادعائه بل التبدل والزوال يدخلان في حيز

(١) د واتخذ.

(٢) د واشيا - ز وإنشاء.

(٣) لوحة ٣١٥ و ز.

(٤) لوحة ١٧١ ظ ب.

(٥) لوحة ٤٣٩ و د.

ثم لو كان الأمر على ما زعم لكانت الجنة العليا وما فيها من النعم منغصة على أولياء الله وأهل كرامته، لأن نيلهم ذلك كله كان بفضل من الله ونعمة منه، إذ لا أحد يستوجب بشيء من عباداته وطاعاته على الله تعالى شيئاً وإن زجى عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عين، وذلك لأن العبد ما يأتيه من الطاعة يأتيه شكرًا لما أنعم عليه، ومن أدى إلى غيره حقًا مستحقًا لا يستوجب بإزاء ما أدى شيئاً من العوض، على أن العبد لا^(١) يمكنه الخروج في جميع عمره وإن طال عن شكر نعمة واحدة وإن قلت، لما أنه لا يؤدي شكره إلا بتوفيق (من ربه وما وصل إليه من أثر التوفيق نعمة مستأنفة يقتضي عليها شكرًا مستأنفًا ثم لا يؤدي شكر هذا التوفيق إلا بتوفيق)^(٢).

هكذا إلى ما لا يتناهى، وإذا كان لا يمكنه الخروج عن شكر نعمة واحدة فكيف عن شكر ما عليه من النعم الوافية الوافرة والمنن المتوالية المتظاهرة التي لا يمكنه إحصاؤها وعدّها ويتعذر عليه حصرها وحدها على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَلَنَسْأَلَنَّ أَهْلَهُ الْمُنَىٰ وَهِيَ الْغَائِيَةُ﴾^(٣) لَا تُحْصَوْنَ^(٤).

وللمعتزلة في هذا تدبير عجيب فإنهم يزعمون أن جميع ما فعل الله تعالى بالعبد وأسدى إليه من النعم كل ذلك حق على الله واجب وجوبًا لو امتنع عن قضائه إلى مستحقه لصار ظالمًا جائرًا، ثم إذا أوفى هذا الحق إلى مستحقه استوجب عليه شكرًا لو امتنع العبد عن أدائه صار ظالمًا جائرًا سفيهاً مانعًا حقًا مستحقًا ثم إذا أدى ذلك استوجب على الله تعالى بذلك ثوابًا على وجه لو لم يعرفه الله تعالى لكان جائرًا ظالمًا. وهذا خروج عن المعقول، وكيف يستوجب من قضى ما عليه من الحق إلى

(١) لوحة ٤٣٩ ظ د.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٣١٥ ظ ز.

(٤) سورة إبراهيم - ١٤ - الآية ٣٤.

مستحقه شيئاً عليه هذا لعمرى في الشاهد - الذي يجعلونه مفزَعاً يلجأون إليه في كل مسألة من غير المساواة بينه وبين الغائب في المعنى - محالاً ممتنعاً ساقطاً مندفَعاً، لما أن قضاء الحق يوجب فراغ ذمة من عليه لا إيجاب حق على من له الحق. ثم لو جاز هذا لجاز أن يقال بأن^(١) أهل الجنة إذا وصل إليهم الثواب يجب عليهم أداء شكره، ثم إذا أدوا ذلك يجب على الله أن يثيبهم فيكون أهل الجنة أبداً ممتحنين بأداء شكر ما أسدي إليهم من الثواب الذي استحقوه بأفعالهم. وهذا باطل بإجماع المسلمين، لما أن الجنة ليست بدار تكليف، وإذا كان الأمر على ما بينا علم أن ثواب الله تعالى بفضل منه وإنعام فينبغي أن تكون الجنة منغصة على قضية كلام هذا الثائب في^(٢) دينه المتحير في عقيدته، وذلك يوجب الخروج عن الدين - نعوذ بالله من ذلك.

ثم نقول: لو كان الإيلام^(٣) سبباً لنيل العوض ولا مفسدة فيه للصغير لما أنه لا يعقل ليصير عاصياً بالجزع وترك الصبر لكان الأصلح لكل صغير أن لا يخلية الله تعالى في ساعة من الساعات عن أنواع الآلام والأوجاع لينال بذلك الأعواض الخطيرة والأبدال العظيمة النفيسة في دار الآخرة، وحيث رأينا أن ذلك غير ثابت، ونرى الأطفال بضد هذه الحالة علمنا أن ما قالوا من استيجاب العوض أو^(٤) من وجوب الأصلح باطل.

ثم من زعمهم أنه لو فعل ذلك ببالغ لم توجد منه جناية يصير ذلك عقوبة عليها استوجب هذا^(٥) البالغ أيضاً العوض. ومن مذهبهم أن هذا هو الأصلح لهذا البالغ، وإذا كان كذلك وكان الله بذلك فاعلاً لمصلحة العبد فصار عاملاً له فكيف

(١) لوحة ٤٤٠ و د.

(٢) لوحة ١٧٢ و ب.

(٣) ط - الإسلام.

(٤) لوحة ٢٠٨ ط.

(٥) لوحة ٣١٦ و ز.

وجوب الأصلح باطل.

ثم من زعمهم أنه لو فعل ذلك ببالغ لم توجد منه جناية يصير ذلك عقوبة عليها استوجب هذا^(١) البالغ أيضاً العوض. ومن مذهبهم أن هذا هو الأصلح لهذا البالغ، وإذا كان كذلك وكان الله بذلك فاعلاً لمصلحة العبد فصار عاملاً له فكيف يلزمه العوض دون أن يستوجب به العوض على عرف العقول وصنيع الأطباء من^(٢) الشاهد، والله موفق.

ثم (اضطرت الحيرة)^(٣) لهم في هذه المسألة طائفة منهم^(٤) إلى إنكار المشاهدة والخروج إلى التجاهل، فزعم أن الأطفال لا يتألمون ولو أن أوصالهم قطعت وجعلت أعضاؤهم إرباً إرباً لما تأملوا بذلك^(٥) وهو قول بكر بن عبد^(٦) ربه رئيس البكرية من أهل البدع وهو المعروف بابن أخت عبد الواحد بن زيد. وروى يحيى بن كامل البصري^(٧) المعروف بالحجدي هذه المقابلة أيضاً عن النجدات^(٨)

(١) لوحة ٣١٦ و ز.

(٢) لوحة ٤٤٠ ظ د.

(٣) د اضطراب الخبرة.

(٤) لا يعود الضمير هنا إلى المعتزلة وإنما يعود إلى فرق أخرى تخالف أهل السنة والجماعة، ودليل ذلك أن أحداً من المعتزلة لم يقل بهذا وواضح من الكلام أن النسفي ينسب هذا القول إلى البكرية.

(٥) يقول البغدادي حاكياً بعض ضلالات البكرية: وزعم عبد ربه أن الأطفال في المهد لا يألمون وإن قطعوا أو حرقوا وأجاز أن يكونوا في وقت الضرب والقطع والإحراق متلذذين مع ظهور البكاء والصياح منهم. راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠١.

(٦) المعروف بابن أخت عبد الواحد نشأ في أيام واصل بن عطاء. من أقواله أن الله إذا طبع على قلب إنسان لم يكن مخلصاً أبداً وقال في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة أنه منافق مكذب لله مخلد في النار. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢٨٦. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٠.

(٧) لعله الحجدي بن أخي كامل طلحة يقال أنه سمع حماد بن سلمة وكان له حفظ ومعرفة توفي سنة ٢٣٧ هـ. راجع: شذرات الذهب ج ٢ ص ٨٨.

(٨) هي فرقة من الخوارج تنسب إلى نجدة بني عامر المعروف بنجدة الحروي. ومن أهم أقوال النجدات جواز التقيّة في القول والعمل، وأن أصحاب الصغائر الذين يصرون عليها مشركون أما أصحاب الكبائر الذين من أتباعهم ولا يصرون عليها فهم مؤمنون، ولا حاجة للإمام إذا

من الخوارج وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي المعروف بنجدة الحروي أحد رؤساء الخوارج، وهذا من باب إنكار المشاهدة.

فإننا نرى من الأطفال آثار السرور بالأسباب التي يسر أهلها، والحزن والبكاء لأجل أسباب الحزن، ونرى الهزال والضنا يظهر فيهم عند نزول مرض أو جراحة، ويسمع الصراخ والعيول عند ضربة أو صدمة حلت بهم، ثم لو كان الأمر على ما يزعمون لما أثم من ضرب صبيًا ضربًا مبرحًا أو جرحه جراحة مثخنة إذ لم يصبر بذلك مضرابًا لصبي مرديًا له، ثم لو صورت هذه العقيدة لعوام الخليقة لقابلوا القائل بها بالهزاء والسخرية، وحكموا عليه بالعناد والتجاهل، ثم كل عاقل يتذكر في نفسه آلامًا ما لحقته في الأحوال التي هي قريبة من حالة الكلفة وتوجه المحنة عليه، وهذا لا معنى^(١) لتضييع الوقت بالاشتغال بما له من دلائل الإبطال لثبوت ذلك^(٢) في البداهة وأوائل المعارف.

[نتيجة لازمة لقول المعتزلة]:

ثم حاصل هذه المسألة عندهم أن الله تعالى لا مشيئة له في فعله ولا اختياره بل هو مجبور على أن يفعل ما هو أصلح لعباده، وليس له أن يفعل سوى ما فعل، وليس بمحسن ولا منفصل ولا مفضل ولا جواد، لأنه لم يفعل فعلاً إلا قضى به حقاً مستحقاً عليه على وجه يصير بمنعه ظالماً، ومن هذا وصف فعله لا يوصف بالإفضال والإحسان^(٣) وأنه كاذب بقوله ﴿وَاللَّهُ ذُرُّ الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(٤)، وليس بمستوجب على أحد شكراً ولا عبادة، إذ القاضي حق الغير لا يستوجب ذلك، وليس

تنافس الناس فيما بينهم. راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٨٧. والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٢٤.

(١) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.

(٢) لوحة ٤٤١ و.د.

(٣) لوحة ٣١٦ ظ.ز.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٠٥.

ممن يرغب إليه في طلب مرغوب أو إزالة مرهوب، إذ ليس له أن يفعل ذلك فإنه حيث أمر عباده بالرغبة إليه في ذلك أمرهم بالسخرية والهزاء أو أمر بأن يطلب منه أن يتسفه أو يجوز عليهم ويظلم، أو أمرهم أن يطلبوا منه أن لا يظلمهم بمنعهم حقهم المستحق، وأنه تعالى أحب أن يحمد بما لم يفعل من الإحسان والإفضال، وأمر أن يشكروه على ما لم يفعل إذ ليس شيء من فعله بإفضال وأنه عاجز عما به صلاح خلقه وغير قادر على دفع الفساد عن أحد، وأن قدرته انتهت إذ^(١) لم يقدر على أصلح مما فعل بكل أحد وأنه أنعم على إبليس وفرعون وهامان وأبي جهل وغيرهم من الكفرة حسب ما^(٢) أنعم على جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، وأنه ما اصطفى هؤلاء بشيء لم يصطف أولئك بمثله فكل كافر موفق معصوم منعم عليه مصطفى، وقد بينا في خلال كلامنا مجموع هذه^(٣) المعاني التي ذكرناها - عصمنا الله تعالى عن قول هذا عقباه^(٤).

٥- الكلام في القدرية:

صح المروي عن النبي ﷺ على طريق الاستفاضة "القدرية مجوس هذه الأمة"^(٥) صحة لم يجد أحد من فرق الأمة سبيلاً إلى دفعه، لاشتهاره في النقلة الذين تجردوا لنقد الأحاديث والتمييز بين صحيحها وسقيمها وثابتها ومردودها، واشتهروا بصناعة الجرح والتعديل ومعرفة التواريخ، والعلم بالطبقات والتفرقة بين الثقات من

(١) لوحة ١٧٢ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٠٩ و ط.

(٣) لوحة ٤٤١ ظ د.

(٤) راجع في موضوع الصلاح والأصلح والتحسين والتفحيح شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٠١ وما بعدها. والإرشاد للجويني ص ٢٥٨-٣٠١. التمهيد للنسفي لوحة ٢٦-٢٧ والمسامرة لابن الهمام مع الحاشية لزين الدين قاسم الحنفي ص ١٣٩-١٧٠، المقاصد للسعد ص ١٠٩ - ١١٧. وشرح مطالع الأنظار على طوابع الأنوار للبيضاوي ص ١٩٥-١٩٨ وللاستزادة يراجع الجزء الرابع عشر من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار تحقيق مصطفى السقا وكتور إبراهيم مذكور.

(٥) سبق تخرجه.

الرواة والضعفاء منهم وتلقيبهم إياه بالقبول والشهادة له بالصدق والثبوت عن الصادق المصدق^(١)، ثم إن جميع فرق الأمة صرفوه إلى المعتزلة، وتبرأت المعتزلة عن الاسم وأبوا قبوله على وجه كانت التسمية بالزندقة^(٢) والإلحاد عليهم أهون وأيسر من هذه التسمية، ثم زعموا أن ذلك مصروف إلى من يقول القدر خيره وشره من الله بدلالة حديث آخر روى عنه عليه السلام وهو أنه قال: "القدرية خصماء الله"^(٣) ووجه دلالة أن خصم الله من يضيف ما قبح من فعله إليه ويقول إن الله تعالى هو الذي أراده وأوجده، لا من ينزهه عن القبائح والشرور، قالوا: والاتفاق في المقالة يدل على ذلك فإن المجوس يقولون: نكاح الأمهات (والأخوات والبنات)^(٤) ووطنهن بإرادة الله تعالى، وكذا أنتم^(٥) تقولون هكذا، قالوا فأما نحن نقول: (ليس شيء من ذلك بإرادة الله تعالى، وقالوا: نحن ننفي القدر فنقول)^(٦): الله تعالى لا يقدر الشرور والمعاصي وخصومنا يثبتون ذلك والاسم المأخوذ عن معنى يضاف إلى مثبتته دون نافيته.

[القدرية هم المعتزلة]:

وأما أهل الحق فإنهم قالوا: إن القدرية هم المعتزلة فإنه عليه السلام قال: "القدرية مجوس هذه الأمة"^(٧) ووجه الكشف عن المراد بهذا اللفظ والمسمى بهذا الاسم هو النظر في المقالات ليظهر أن المخالف للمجوس أي فريق والموافق فيما هو من خاصية مذاهبهم من هو، ولا وجه لذلك غير هذا.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٣١٧ و ز.

(٣) ذكر الترمذي في معنى هذا حديثاً عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ قال: صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية. ج ٨ ص ٣١٦.

(٤) ب بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٥) لوحة ٤٤٢ و د.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) سبق تخريج الحديث الشريف.

ثم من عرف المذاهب ووقف على ما لفرق الأمة من المقالات عرف أن المعتزلة هم المخصوصون من فرق الأمة بمشاركة المجوس فيما هو من خصائص مذاهبهم^(١).

[الأدلة على مشاركة المعتزلة للمجوس في حديث الرسول]:

وبيان ذلك أن المجوس قالوا: كان الله تعالى واحداً لا شريك له، ثم حدثت منه فكرة رديئة على ما حكينا قبل هذا من مقالاتهم، فحدث إبليس عليه اللعنة من تلك الفكرة الرديئة فخلق هو الشرور في العالم، والله تعالى خلق الخيرات من غير أن كان لله قدرة على خلق شيء من الشر والفساد أو لإبليس قدرة على خلق شيء من الخير والصلاح، فحصل العالم بهما، فخالفت المجوس بهذا القول جميع أهل الأديان. ثم للمعتزلة مشاركة في كل ذلك فإنهم زعموا أنه كان الله تعالى ولا شيء غيره ثم حدثت إرادته من غير أن^(٢) كان من^(٣) الله تعالى لحدوثها إرادة أو اختيار فكان^(٤) به جميع العالم، وهذا عين ما قالته المجوس إلا أنهم يسمون ذلك الحادث فكرة، والمعتزلة إرادة، ولا عبرة بمخالفة الاسم عند استوائهما في المعنى، ثم جعلت المجوس لما حدث بالفكرة نصف العالم، والمعتزلة كل العالم، فشاركوا

(١) يقول أبو الحسن الأشعري في الإبانة ص ٥٧:
زعمت القدرية أنا نستحق اسم القدر لأننا نقول أن الله عز وجل قدر الشر والكفر، فمن يثبت القدر كان قدرياً دون من لم يثبته.
فيقال لهم: القدر هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل وإنه يقدر أفعاله دون خالقه. كذلك هو في اللغة، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون أن يصاغ له..
فلما كنتم - أيها المعتزلة - تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية ولم تكن نحن لأننا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عز وجل.
ويقول الباقلاني في التمهيد ص ٣٢٢: "إذا سأل المعتزلة فقالوا: لم سميتونا قدرية؟ قيل لهم لادعائكم لأنفسكم الكذب الذي لا أصل له من خلق أعمالكم وتقديرها والتفرد بملكها والقدرة عليها دون ربكم وهذا اسم وضع في الشريعة لئلا من قال بالكذب في خلق الأفعال خاصة ودان بغير الحق.

(٢) لوحة ٤٤٢ ظ د.

(٣) لوحة ٣١٧ ظ ز.

(٤) لوحة ٢٠٩ ظ ط.

المجوس فيما خالفوا به جميع^(١) أهل الأديان من القول الباطل وأربوا عليهم فيه، ثم المجوس جعلت العالم بالله وبغيره ولا قدرة له على ما هو لغيره ولا قدرة لذلك الغير على ما هو له، وكذا المعتزلة جعلوا بالله وبغيره من الخالقين ولا قدرة له على ما هو لغيره ولا قدرة لغيره على ما هو له، وكذا المجوس تأبى دخول ما هو قبيح تحت^(٢) قدرة الله تعالى وقصرت قدرته على المحاسن، وكذا المعتزلة ساعدوهم على هذا الأصل، وبنوا عليه جميع مذاهبهم، بل المجوس أسعد حالاً، لأنهم ما أثبتوا العالم إلا الله تعالى ولآخر، فاققتصروا على إثبات شريك واحد له، والمعتزلة أثبتوا له ما لا يحصون من الشركاء، وكذا أولئك أدخلوا جميع المحاسن تحت قدرته، والمعتزلة أضافوا حسن المحاسن إلى غيره ولم يثبتوا الله تعالى على مثل تلك المحاسن قدرة على ما قررنا في مسألة خلق الأفعال، وإذا عرف هذا ظهر المراد بالاسم، والله الموفق.

[المعتزلة هم خصماء الله على رأي أهل السنة]:

وأيد هذا ما رواه غير واحد عن النبي ﷺ "القدر خيرُه وشرُه من الله"^(٣) تعالى^(٤). وروى أنه جعل هذا من شرط الإيمان، والمجوس يكذبونه في ذلك وساعدت المعتزلة المجوس على تكذيب النبي عليه السلام في ذلك، وما روت المعتزلة من الحديث من أدل الدلائل على أن الاسم واقع عليهم دون خصمائهم فإن خصماءهم وإن قالوا إن الله تعالى هو الخالق لأفعالهم إلا أنهم لا يخاصمونه في التعذيب على ما قبح منها بل يرون ذلك حكمة وعدلاً، وكذا تخليقه على ما مر قبل هذا، وكذا لا يطالبونه بثواب ما أتوا به من الطاعات ويقولون ما أدينا إلا حَقَّ

(١) لوحة ١٧٣ و ب.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ٤٤٣ و د.

(٤) سبق تخريجه.

المحن والمصائب قابلوا ذلك منه بالصبر وطلبوا منه إزالة ذلك بفضله وكرمه ولا يطالبون على ذلك منه عوضاً إقراراً منهم أن أنفسهم وأموالهم له يتصرف بذلك كله في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فأما المعتزلة فهم الذين يخاصمونهم ابتداء وانتهاء، فيقولون له ليس لك أن تفعل بنا إلا ما هو الأصلح لنا، وأن مصالحنا واجب عليك إعطاؤها وهي حق لنا مستحق قبلك إن لم تؤدها إلينا صرت ظالماً جائراً، سفيهاً مانعاً حقاً عليك ولا بقاء لك على ربوبيتك وسلطانك إلا بأداء ما هو حقنا قبلك، وإذا أطعناك بشيء مما أمرت وأدينا شكر بعض ما أوفيتنا من حقوقنا الواجبة عليك وجبت عليك مكافأتنا على ذلك ومقابلتنا^(١) بالإثابة على ما أدينا من حقك قبلنا لا يسعك إلا^(٢) الخروج عن ذلك، وليس لك أن تؤلمنا من غير سابقة جناية إلا بشرط أن تعوضنا عن ذلك كما هو على كل من يتعرض ملك غيره ويتجاوز تصرفه عما هو مملوك له، ثم من عرف المذهبين وجعل الفريق الأول خصماء الله تعالى دون الفريق الثاني فهو مكابر معاند.

[وصفنا بمساعدة المجوس تمويه محض]:

وما زعموا من مساعدتنا المجوس بقولنا: إن نكاح البنات بإرادة الله تعالى تمويه محض، فإنهم يضيفون ذلك إلى الله تعالى بناء على ظنهم الكاذب أن^(٣) ذلك مشروع وهو حسن، ولو علموا قبحه لمساعدوا المعتزلة في نفي إرادة الله تعالى عن ذلك، ألا ترى أنك لو سألتهم عن علة إضافتهم ذلك إلى إرادة الله تعالى اعتلوا بكونه حسناً لا بكونه محدثاً، فإذا هم مع المعتزلة في علة جواز الإضافة والمنع، وخالفونا أشد المخالفة كما خالفتنا المعتزلة، إلا أنهم ظنا منهم أن ذلك حسن ساعدونا في الظاهر والمساعدة في الظاهر مع الاختلاف في العلة لن يعد موافقة

(١) لوحة ٤٤٣ ظ د.

(٢) في جميع النسخ وأحسب أنها زائدة.

(٣) لوحة ٢١٠ و ط.

وخالفونا أشد المخالفة كما خالفنا المعتزلة، إلا أنهم ظنا منهم أن ذلك حسن ساعدونا في الظاهر والمساعدة في الظاهر مع الاختلاف في العلة لن يعد موافقة والله موفق.

وما قالوا أنا ننفي القدرة وأنتم تثبتون القدرة^(١) فكانت^(٢) إضافة الاسم إلى المثبت أولى من إضافته إلى النافي تمويه آخر، وذلك^(٣) أنا أثبتنا لغيرنا وهو الله تعالى وهم أثبتوا ذلك لأنفسهم، وعند التعارض كان إثبات الاسم لمن أثبت ذلك لنفسه أولى من إثباته لمن ينفيه عن نفسه ويثبت^(٤) ذلك لغيره، والله موفق^(٥).

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٧٣ ظ ب.

(٣) لوحة ٢١٨ ظ ز.

(٤) لوحة ٤٤٤ و د.

(٥) من هم القدرية - انظر كلام المعتزلة في ذلك - شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص

٧٧٢-٧٧٨. والإرشاد للجويني ص ٢٥٥-٢٥٦. والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٢-٣٢٣.

والإبانة للأشعري ص ٥٧.

الفصل الخامس

١ - الكلام في إثبات عذاب القبر:

أثبت جمهور الأمة عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين والإنعام لأهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير لورود الدلائل السمعية في ذلك من نحو قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ٥٨﴾ (١) فأثبت عرض آل فرعون على النار قبل القيامة غدوًّا وعشيًّا، وليس ذلك إلا عذاب القبر، وقال تعالى في شأن قوم نوح عليه السلام: ﴿وَمِمَّا خَطَبْتِهِمْ أَعْرِضُوا فَأَدْخَلُونَا نَارًا﴾ (٢) والفاء للتعقيب والترتيب بلا تراخي، ولن يكون ذلك إلا في الدنيا إذ غرقهم كان فيها فيتعقب إدخال النار الإغراق، والمسلمون توارثوا الدعاء بقولهم: اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب (القبر وعذاب) (٣) النار، والأخبار الواردة في الباب الداخلة في حد الشهرة والاستفاضة والخبر الذي بلغ هذا المبلغ يوجب العلم الاستدلالي منها قوله عليه السلام: "استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه" (٤) وروى أنه مر بقبرين جديدين فقال: "إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة أما أحدهما فإنه كان لا يستنزها من البول والآخر كان يمشي بالنميمة" (٥) والخبر المعروف في الملكين اللذين يسألان الميت ومعهما مرزبتان، وقول عمر رضي الله عنه: "على إثري أو يكون معي عقلي؟ قال: بلى.

(١) سورة غافر - ٤٠ - الآية ٤٦.

(٢) سورة نوح - ٧١ - الآية ٢٥.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ذكره الشوكاني في نيل الأوطار ج ١ ص ٨٢ عن أنس عن النبي ﷺ قال: تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه. ورواه الدار قطني من حديث أبي هريرة والحاكم في المستدرک

وابن ماجه وأحمد بن حنبل في مسنده. وكذا رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس.

(٥) ذكره الشوكاني في نيل الأوطار ج ١ ص ٨٠ عن ابن عباس عن النبي ﷺ.

قال: يا رسول الله فإذا أكفيتكما^(١) والأخبار^(٢) في الباب كثيرة. وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك^(٣) لما أن تعذيب من لا حياة له والسؤال منه والجواب منه مستحيل. والجواب عنه أن على أصل أبي الحسين الصالحي^(٤) والكرامية يعذب ولا حياة له إذ ليست الحياة عندهم^(٥) شرط لثبوت العلم على ما قررنا في أول مسألة الصفات، وعند ابن الراوندي الحياة موجودة في كل ميت لأن الموت عنده ليس معنى مضاد للحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الأفعال الاختيارية فلم تكن منافية للعلم. وهذه الأقاويل باطلة والصحيح أن الحياة شرط للعلم ولا تألم ولا تلذذ بدون العلم إلا أن الدلائل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر فلا بد من القول بثبوته ثم هو من الممكنات إذ لله تعالى أن^(٦) يعيد إليه نوع حياة مقدار ما يتألم ويتلذذ فيعذبه، ويدل عليه ما روينا من حديث عمر رضي الله عنه حيث قال: "أو يكون معي عقلي؟" ولا وجود للعقل بدون الحياة، وكذا يدل عليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾^(٧) ثم من الجائز أن يعيد روح الحياة إليه فيحيى، ومن الجائز أن يثبت فيه نوع حياة بدون إعادة الروح إليه، والتوقف لأصحابنا في كيفية عذاب القبر في هذا الحرف أن الحياة تثبت بدون إعادة روح الحياة أو^(٨) مع إعادة روح الحياة فأما لا توقف لهم في أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة إنما ذلك مذهب الصالحي والكرامية، وقد

(١) لوحة ٤٤٤ ظ.د.

(٢) يذكر الإيجي في المواقف أن المنكرين لعذاب القبر ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة راجع ٣٨٢. وقد وردت العبارة التالية في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٣٠: وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكي عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ولهذا نرى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به.

(٣) سبق التعريف.

(٤) لوحة ٣١٩ و.ز.

(٥) لوحة ٢١٠ ظ.ط.

(٦) سورة غافر - ٤٠ - الآية ١٢.

(٧) لوحة ٤٤٥ و.د.

نص على اشتراط الحياة عندنا الشيخ أبو الحسن الرستغني^(١) وشيخنا أبو منصور - رحمهما الله - نص أيضًا على اشتراط ذلك، ونص على أن التوقف في إعادة الروح وعدم إعادتها.

[شبهة للمعتزلة والرد عليها]:

وشبهة المعتزلة أن العلم لا وجود له بدون الحياة، وأن الحياة لا تصور لها بدون البنية، وفي الأجزاء المتفرقة الصائرة أجزاء غير متجزئة لا بنية لها فلا يتصور (فيها الحياة فلا يتصور) ^(٢) العلم ولا التألم والتلذذ^(٣). شبهة واهية إذ كون البنية شرطاً للحياة ممنوع ولا شرط لصحة قيام الصفة به بمحل إلا القيام بالذات، وإنما هذا شيء تلقنته المعتزلة من المعطلة من جملة الفلاسفة حيث يزعمون أن البنية المخصوصة شرط لكون الذات حياً، والله^(٤) تعالى يستحيل عليه البنية فيستحيل أن يكون حياً فتلقنت منهم المعتزلة ذلك، ولم يتجاسروا على إثبات ذلك صريحاً فأثبتت ما يؤدي إليه، فزعمت أن لا تصور للحياة بدون البنية^(٥) علماً منهم

(١) سبق التعريف به.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ومن شبه المعتزلة والنجارية والضرارية في نفي عذاب القبر أيضاً وسؤال منكر ونكير أنهم يقولون إن هذا الأمر لا يقبله العقل والقياس لأنه سبحانه لو عذبه لا يخلو إما أن يعذب اللحم بغير الروح أو يدخل فيه الروح ثم يعذب وباطل أن يعذب اللحم بدون الروح لأنه لا يتألم، وباطل أن يدخل فيه الروح ثم يعذب لأنه لو أدخل فيه الروح يحتاج إلى الموت ثانياً وهذا لا يجوز لأن الله تعالى قال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ أخبر أنهم لا يذوقون الموت إلا مرة واحدة فلو بطل القسمان تعين القسم الثالث وهو أن لا يعذب في القبر. راجع بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٨٣-٨٤.

ومن الأدلة على ثبوت عذاب القبر أنه روى عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة وزعم عن أصحابه رضي الله عنهم وما روى عن أحد منهم أنه أنكره ونفاه وجده فوجب أن يكون إجماعاً من أصحاب النبي ﷺ فعن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "تعوذ بالله من عذاب القبر" وعن أنس بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال: "لولا أن لا تدافنوا لسألت الله عز وجل أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمعني". راجع: الإبانة للأشعري ص ٧٠.

(٤) لوحة ١٧٤ وب.

(٥) لوحة ٣١٩ ظ ب.

أن لا حي بدون الحياة، وزعمت المعتزلة أن البنية ليست بشرط لكونه حيًا بل هي شرط لكونه قابلاً للحياة.

قيل لهم: ربما تتفصلون ممن يقول هي شرط لهما جميعًا أو قلب عليكم فقال: هي شرط لكونه حيًا لا لكونه قابلاً للحياة ولا انفصال لهم عنه، والله الموفق.

ولا يقال لو كانت في الميت حياة لعينها، لأننا نقول: الحياة لا تشاهد في الشاهد بل تعرف بظهور أثرها، وهو الأفعال^(١) الاختيارية إذ لا فعل بدون القدرة ولا قدرة بدون الحياة فتعرف ثبوت الحياة بثبوت الفعل الاختياري بواسطة ثبوت القدرة، ثم القدرة وإن كانت لا يتصور وجودها بدون الحياة فوجود الحياة يتصور بدون القدرة فيقيم الله تعالى بالميت حياة ولا يخلق له قدرة فلا يوجد منه فعل اختياري فلا يعرف وجود الحياة، هذا كما أن من أصابته سكتة لا يعرف وجود الحياة فيه لما أنه لا قدرة له فلا يتصور منه الفعل فلا تعرف حياته، والله الموفق.

[الأدلة على أن الميت يعطي حياة ليحس الإلذاذ أو العذاب:]

والدليل على قيام الحياة بمن أراد الله تعالى إلذاذه أو إيلامه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (٣) ﴿وَجِئْنَا بِقَوْلِهِمْ ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾﴾ (٤) والله الموفق^(٥).

٢- الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد:

اختلف^(٥) الناس في مقترفي الكبائر من أهل القبلة بماذا يسمون وأن حكمهم في الآخرة ما هو؟

(١) لوحة ٤٤٥ ظ د.

(٢) سورة آل عمران ٣- الآيات ١٦٨ إلى ١٦٩.

(٣) سورة البقرة ٢- الآية ١٥٤.

(٤) راجع: في موضوع عذاب القبر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٣٠-٧٣٤. والإبانة للأشعري ص ٧٠-٧١. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٨٨-٨٩. والتمهيد للنسفي لوحة ٢٧ و ظ. والمواقف للإيجي ص ٣٨٢-٣٨٣.

(٥) لوحة ٢١١ و ط.

[رأي أهل الحق]:

قال أهل الحق: إن من اقتترف كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف بها لغلبة شهوة أو حمية يرجو الله تعالى أن يغفر له ويخاف أن يعذبه فهذا اسمه مؤمن، بقي على ما كان عليه من الإيمان لم يزل عنه إيمانه ولم ينتقض، ولا يخرج أحد من الإيمان إلا من الباب الذي دخل فيه، فحكمه أنه لو مات من غير توبة^(١) فله فيه المشيئة^(٢) إن شاء عفا عنه بفضلته وكرمه أو يتركه وما معه من الإيمان والحسنات أو بشفاعته بعض الأخيار، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبه أمره الجنة لا محالة ولا يخلد في النار، وكان أبو حنيفة^(٣) - رحمه الله - يسمى مرجئاً لتأخير أمر صاحب الكبيرة إلى مشيئة الله تعالى، والإرجاء هو التأخير، وروى عنه أنه قيل له ممن أخذت الإرجاء، فقال: من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾^(٤) وزعمت المرجئة^(٥) الخبيثة أن أحداً من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر، وكما أن الحسنه لا تنفع مع الكفر فالسيئة لا تضر مع الإيمان حكى هذا القول عن مقاتل بن سليمان^(٦) صاحب التفسير.

[رأي المعتزلة]:

وقالت المعتزلة: إن اسم هذا فاسق ولا يسمى مؤمناً ولا كافرًا، وله منزل بين منزلتي الإيمان والكفر، وحكمه أنه لو مات قبل التوبة خلد في النار ولم ينفعه إيمانه

(١) لوحة ٣٢٠ و ز.

(٢) لوحة ٤٤٦ و د.

(٣) راجع رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي عالم أهل البصرة طبعة الأتوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ٣٢.

(٥) هم حزب سياسي يعتبر محايداً بين الخوارج والشيعة وكلمة مرجئة مأخوذة من أرجأ بمعنى أخر وأمهل سموا مرجئة لأنهم يرجئون أمر الذين تقاتلوا في صفين إلى الله يوم القيامة.

راجع: مقالات للإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١٣، والممل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٣٩. والفرق بين الفرق للبغادي ص ١٩٠.

(٦) سبق التعريف به.

وطاعته وليس من الحكمة عفو ومغفرته، وأما صاحب الصغيرة فهو عندهم مؤمن ولو اجتنب الكبائر لاستحق مغفرة الصغائر ولا يجوز لله تعذيبه عليها.

[رأي الخوارج]:

وقول جمهور الخوارج: إن من عصى الله تعالى فقد كفر فكان كافرًا وحكمه أنه يخلد في النار صغيرة كان من فعل أم كبيرة، ومنهم من يقول هو مشرك^(١) ومنهم من فرق بين الصغيرة وبين الكبيرة ويحكم بكفره وتخليده في النار بارتكابه الكبيرة دون الصغيرة، وحكى عن نجدة الحنفى صاحب النجدات من الخوارج أن صاحب الكبيرة لا^(٢) يخلد بل يعذب لا محالة بقدر ذنبه ولا يجوز العفو عنه ثم كان عاقبة أمره دخول الجنة، وحكى عن غيلان القدرى^(٣) أنه كان يقول: إن العفو عن صاحب الكبيرة جائزًا إلا أنه تعالى إذا عفا عن أحد ارتكب كبيرة لم^(٤) يجز له تعذيب غيره على تلك الكبيرة، وحكى عن الحسن البصرى^(٥) - رحمه الله - أنه كان يقول: إن صاحب الكبيرة منافق.

[أدلة الخوارج على قولهم]:

ثم إن الخوارج القائلين بإكفار^(٦) كل من وجد منه عصيان صغيرة كانت أو كبيرة تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا

(١) القائل بهذا الأزارقة وبعض الصفرية من الخوارج. راجع: ص ٧٠ من الفرق بين الفرق للبغدادى.

(٢) لوحة ٤٤٦ ظ د.

(٣) هو غيلان الدمشقى وقد سبق التعريف به.

(٤) لوحة ١٧٤ ظ ب.

(٥) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصرى توفي سنة ١١٠ هـ كان من سادات التابعين وكبرائهم وكان عالمًا زاهدًا ورعًا وأبوه مولى زيد بن ثابت وكانت أمه تخدم أم سلمة زوجة النبي ﷺ. راجع: صفة الصفوة لابن الجوزى ج ٣ ص ٥٥ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٢٧.

(٦) لوحة ٣٢٠ ظ ز.

فيها ^(١) ﴿ وَالذُّنُوبَ كُلَّهَا فِي تَحْقِيقِ اسْمِ الْعَصِيَانِ وَاحِدَةٍ، ثُمَّ إِنْ أَلَّهِ تَعَالَى أَخْبَرَ أَنْ مِنْ يَعْصِيهِ يَدْخُلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ثُمَّ قَالَ: ﴿ لَا يَصْلَحُهَا إِلَّا الْإِشْقَى ۝ أَلَّذِي كَذَبَ وَتَوَلَّى ۝ ﴾ ^(٢) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ۝ ﴾ ^(٣) وَقَالَ: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ۝ ﴾ ^(٤) وَقَالَ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوِّقَ كِتَابَهُ بِمِيزَانٍ ۝ ﴾ ^(٥) وَقَالَ: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوِّقَ كِتَابُهُ بِشِمَالٍ ۝ ﴾ ^(٦) قَسَمَ النَّاسُ قَسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَصْحَابُ الْيَمِينِ وَهُمْ الْمُؤْمِنُونَ، وَالثَّانِي: أَصْحَابُ الشِّمَالِ وَهُمْ الْكَافِرُونَ، وَالْعَاصِي مِنْ أَصْحَابِ الشِّمَالِ. وَالَّذِينَ يَقُولُونَ إِنَّهُ يَكُونُ مُشْرِكًا لَا كَافِرًا يَزْعُمُونَ أَنَّهُ صَارَ إِلَى مَا صَارَ بِالْفِعْلِ دُونَ الْقَوْلِ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ۖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ۝ ﴾ ^(٧).

[دليل الحسن البصري]:

ووجه قول الحسن أنه خالف بفعله ما أعطى بلسانه من الإيمان وحفظ حدوده، وتعاهد ذلك وهذا ^(٨) هو النفاق. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ أَلَمْ يَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۚ ﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَذَبُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَذِبِينَ ^(٩) وَيَدُلُّ عَلَيْهِ مَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "علامة المنافق ثلاث إذا أُوْتِمِنَ خَانَ وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ" ^(١٠) وَغَيْرَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ يَسَاوِيهَا فِي كَوْنِهَا عَصِيَانًا فَيَسَاوِيهَا فِي إِيْجَابِ اسْمِ النِّفَاقِ وَحُكْمِهِ لِمُرْتَكِبِهَا.

-
- (١) سورة النساء - ٤ - الآية ١٤.
 - (٢) سورة الليل - ٩٢ - الآية ١٥ - ١٦.
 - (٣) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٣١.
 - (٤) سورة المائدة - ٥ - الآية ٤٤.
 - (٥) سورة الانشقاق - ٨٤ - الآية ٧.
 - (٦) سورة الحاقة - ٦٩ - الآية ٢٥.
 - (٧) لوحة ٣١١ ظ ط.
 - (٨) سورة الكهف - ١٨ - الآية ١١٠.
 - (٩) لوحة ٤٧٧ و د.
 - (١٠) سورة العنكبوت - ٢٩ - الآيات ١ - ٣.
 - (١١) ذكره مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ ج ٢ ص ٤٧ وذكره الترمذي في صحيحه ج ١٠ ص ٩٧ عن أبي هريرة.

[أدلة المعتزلة على قولهم]:

والمعتزلة يزعمون في الاسم أن الناس اختلفوا في صاحب الكبيرة على أقوال منهم من قال: إنه مؤمن بما معه من التصديق فاسق بما اقترف من الذنب وهو قول الجماعة، ومنهم من قال: إنه كافر وهو فاسق وهو قول الخوارج، ومنهم من قال هو منافق فاسق وهو قول الحسن ومن تابعه، فاتفقت الأمة على إطلاق اسم الفاسق واختلفوا في إطلاق اسم المؤمن والكافر والمنافق، فأخذنا نحن بما اتفقوا عليه وهو اسم الفاسق وتركنا ما اختلفوا فيه قلنا: إنه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق، ولأنه لما^(١) سمي بالأسماء الخبيثة كالفاسق والجائر والفاجر والظالم لا يسمى بالأسماء الطيبة، والمؤمن من الأسماء الطيبة، وأما حكم الخلود فلقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِمِدًا فَبِجَزَائِهِمْ جَهَنَّمُ حَتَّىٰ يُكَلِّلَ فِيهَا﴾^(٢) الآية، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾^(٣) الآية، وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾^(٤) فالله تعالى جعل الفسق بمقابلة الإيمان وجعل المؤمن قسماً والفاسق قسماً، دل أن الفاسق غير والمؤمن غير، ثم بين حكم كل واحد منهما فقال: ﴿أَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا﴾^(٥) ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٦) وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ دُخِلُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾^(٧) فكان في الآية دليل انتفاء اسم الإيمان وثبوت اسم الفسق ودليل حكم التخليد، ثم إنهم يقولون: إن الإخبار بتعذيب القاتل للمؤمن عمداً وغير ذلك قد ورد، ولا وجه للقول بالخلف في الوعيد لما فيه من إثبات الكذب، ولا وجه إلى القول بتخصيص عموم الأخبار

(١) لوحة ٣٢١ و ز.

(٢) سورة النساء - ٤ - الآية ٩٣.

(٣) سورة النساء - ٤ - الآية ١٠.

(٤) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٨.

(٥) لوحة ٤٤٧ ظ د.

(٦) سورة السجدة - ٣٢ - الآيات ١٩ - ٢٠.

لوجوب القول بالعموم المتعري عن دليل الخصوص إذ الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص دليل إرادة المتكلم العموم، فصار كأنه ذكر كل فرد من أفراد العموم باسمه الخاص، وما هذا سبيله لا يتصور تخصيصه بل يكون إخراجه على حكم العموم نسخاً، ولا وجه إلى القول بنسخ الأخبار لما فيه من إثبات الكذب، وجماعة منهم يجوزون العفو عن صاحب الكبيرة في الحكمة إلا أنهم يقولون: بتحقيق الوعيد للأخبار الواردة في الكتاب بتعذيبه، وجماعة منهم يقولون ليس في الحكمة جواز عفو إذ لو كان يجوز عفو له^(١) جاز تعذيبه إذ العفو حينئذ يكون كرمًا، والإعراض عن الكرم غير جائز في الحكمة، وهذا منهم قريب من تعليل إيجاب الصلح بل هو عينه، وأما الصغائر فإنها مغفورة عند اجتناب الكبائر لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٢) الآية^(٣).

[دليل أهل السنة]:

والدليل لنا^(٤) أن الإيمان هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب بقي الذات مؤمناً، كما أن القيام^(٥) ما لم يتبدل بالقعود بقي الذات قائماً، وكذا لا واسطة بين التصديق والتكذيب إلا الارتياح وهو كفر أيضاً، فلم يكن بين الإيمان والكفر واسطة فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال غير معقول، والفسق في اللغة عبارة عن الخروج فمن خرج عن الائتمار أمر من أوامر الله تعالى يكون فاسقاً، وكذا العصيان عبارة عن مخالفته الأمر فعلاً لا عن الجحود والتكذيب، وليس من ضرورة مخالفة الأمر أو الخروج عن الائتمار التكذيب إذ الخلاف بيننا وبين خصومنا في هذا الفاسق الذي لم يأت لم لبعض الأوامر لا جحوداً ولا استخفافاً بمن

(١) لوحة ١٧٥ و ب.

(٢) سورة النساء - ٤ - الآية ٣١.

(٣) لوحة ٢١٢ و ط.

(٤) لوحة ٣٢١ ظ ز.

(٥) لوحة ٤٤٨ و د.

أمر بل لكسل أو حمية أو أنفة أو غلبة شهوة أو رجاء عفو، ولا مضادة بين الخروج عن الائتثار ومخالفة الأمر على هذا الوجه وبين التصديق، فلم يكن من ضرورة حصولها انعدام التصديق بل بقي التصديق ثابتاً بلا خلاف بيننا وبين الخصوم، إذ الخلاف فيه وما دام التصديق باقياً كان التكذيب منعماً فالقول بكفره والتكذيب منعدم أو بزوال الإيمان والتصديق قائم أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متكرر، ظاهر الفساد بين الخطأ، يحققه أن النفاق المعروف هو إظهار الصلاح مع فساد الباطن فمن جعل من صلحت سريرته وظهر منه فسق في ظاهره منافقاً فقد قلب القصة وغير الحقيقة، وهو في غاية البطلان.

[الإيمان هو التصديق]:

ثم دعوانا أن الإيمان هو^(١) التصديق فلأن الذي ثبت بأدلة القرآن وما عليه إجماع أهل الإسلام وجري المعاملات والاشتراك في الجماعات والاجتماع في مجالس الذكر وحل الذبيحة وجواز المناكحة: أن الإيمان هو تصديق الرسول ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى، إذ هذه الأمور كلها مبنية عليه بلا خلاف بيننا وبين الخصوم، ولا يميزون فيها بين من ارتكب كبيرة وبين من لم يرتكب، فثبت أن الإيمان هذا هو عند الكل^(٢)، مع أن أهل اللغة لا يعرفون الإيمان إلا التصديق، فإذا كان الأمر كذلك ثبت أن من حكم بكفر صاحب الكبيرة أو بنفاقه أو بخروجه عن الإيمان كان مخطئاً قاضياً بوجود ما هو المنعدم وهو التكذيب، وبعدم ما هو الموجود وهو التصديق، وفساد هذا ظاهر.

[بطلان قول المعتزلة بالإجماع على الفسق]:

ثم ما تزعم المعتزلة أن إطلاق اسم الفسق مجمع عليه وإطلاق ما وراء ذلك من اسم المؤمن والكافر والمنافق^(٣) مختلف فيه فأخذنا بالمجمع عليه وتركنا المختلف فيه. كلام باطل، إذ هو أخذ بالمجمع عليه وأعرض عن المخالفة،

(١) لوحة ٤٤٨ ظ.د.

(٢) لوحة ٣٢٢ و.ز.

(٣) ز سقط.

وتحقيقه: ما هي المخالفة؟ فإن الأمة قبل ظهور نحلتهم إذا كانوا على ثلاثة أقوال كانوا مجتمعين على أن ما وراءها قول باطل، فهم إذا أحدثوا قولاً رابعاً فقد خالفوا الإجماع، وكذا أجمعوا أن لا منزلة بين الإيمان والكفر، فمن أثبت المنزلة فقد خالف الأمة، والأخذ بالإجماع بما هو مخالف للإجماع من وجهين جهل فاحش.

ثم الأمة إذا اختلفت في شيء على أقاويل لم^(١) يجز الخروج عن أقاويلهم لما مر أن ذلك منهم إجماع أن ما عدا هذه الأقاويل باطل، فبعد ذلك فالواجب البحث عن الأقاويل وعرضها على الدلائل ليتبين^(٢) الصحيح^(٣) من الفاسد والحق من الباطل، وعند العجز عن التمييز بين الحق منها والباطل يجب التوقف والرجوع إلى من أكرم بالعلم والخضوع له والجنو بين يديه ليبين له ذلك، فأما جعل التوقف - الذي هو مقتضى تعارض الأدلة ونتيجة العجز عن ترجيح بعض الأقاويل على بعض موجبات الحيرة - مذهباً يتمسك به وعقيدة يدان بها ويناضل عنها وينظر مخالفوها فيحيد عما توجبه العقول وتقتضيه الأصول.

[دليل آخر لأهل الحق]:

ثم الدليل على صحة ما ذهب إليه أهل الحق أن الله تعالى أبقى اسم الإيمان مع وجود ما عليه الوعيد بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَآنتُمْ شَكِرْتُمْ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿وَلَنَظُنَّنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفَنُكَلِّمُ الْقَاصِلِينَ بَلَدَهُمَا﴾^(٥) أبقى لهما اسم الإيمان مع أن أحديهما باغية، وقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾^(٦)^(٧) وفي الآية دلالة من ثلاثة أوجه:

(١) لوحة ٤٤٩ ود.

(٢) لوحة ١٧٥ ظ ب.

(٣) لوحة ٢١٢ ظ ط.

(٤) سورة النساء - ٤ - الآية ٤٣.

(٥) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ٩.

(٦) لوحة ٣٢٢ ظ ز.

(٧) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٧٨.

أحدها: أنه أبقى اسم الإيمان مع وجوب القصاص الذي هو حكم قتل العمد الخالي عن الشبه كلها، ولا شك في كونه كبيرة.

والثاني: أنه أبقى اسم الأخوة الثابتة بالإيمان بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾^(١) بين القاتل وأولياء المقتول بقوله: ﴿ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ إِخِيهِ شَيْءٌ فَأَلْبِغْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾^(٢) الآية.

والثالث: أنه تعالى ما أخرج مرتكب هذه^(٣) الكبيرة عن استئصال التخفيف والمرحمة بقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾^(٤).

وحكى الاستدلال من هذه الأوجه الثلاثة على نحو ما بينا عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنهما - وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا ﴾^(٥) (أبقى لمن لم يهاجر اسم الإيمان مع عظم الوعيد في ترك الهجرة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنفُسِهِمْ ﴾^(٦) مع أنه قال في آخر الآية: ﴿ مَا لَكُمْ مِّنْ وَلِيٍّ مِّنْ شَيْءٍ ﴾^(٧)) ثم^(٨) مع هذا جعلهم مؤمنين وأوجب على المؤمنين نصرهم عند استنصارهم وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾^(٩) وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحُونُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَتَحُونُوا إِلَى أَمْنَتِكُمْ ﴾^(١٠) وقوله تعالى: ﴿ وَتَوَلَّوْا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^(١١) وفي الباب آيات كثيرة، وكذا الأمة بأسرهم توارثوا الصلاة على

(١) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٠.

(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٧٩.

(٣) لوحة ٤٤٩ ظ د.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٧٨.

(٥) سورة الأنفال - ٩ - الآية ٧٢.

(٦) سورة النساء - ٤ - الآية ٩٧.

(٧) سورة الأنفال - ٨ - الآية ٧٢.

(٨) ز سقط ما بين القوسين سقط.

(٩) د سقط.

(١٠) سورة الممتحنة - ٦٠ - الآية ١.

(١١) سورة الأنفال - ٨ - الآية ٢٧.

(١٢) سورة النور - ٢٤ - الآية ٣١.

من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم والترحم عليهم من غير التفحص عن حالة أنه ارتكب كبيرة أو لم يرتكب.

[مرتكب الكبيرة مرجعه إلى الجنة لا محالة]:

ثم إذا ثبت أن الإيمان لا يزول بما دون التكذيب وأنه مع ارتكاب الكبيرة باق فنقول: إنه يدخل الجنة لا محالة لما ورد من الوعد للمؤمنين بالثواب في دار الآخرة في كثير من الآيات من نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ^(١) لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا^(٢)﴾ وصاحب الكبيرة مؤمن وقد عمل صالحات كثيرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ^(٣)﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ^(٤)﴾ وقوله: ﴿إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا^(٥) فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعِيفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ^(٦)﴾ وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ^(٧)﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ^(٨)﴾ وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا^(٩) مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ^(١٠)﴾ وقوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَالٍهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا^(١١)﴾ الآية. في آيات لا تحصى.

-
- (١) لوحة ٤٥٠ و د.
 - (٢) سورة الكهف - ١٨ - الآية ١٠٧.
 - (٣) سورة البروج - ٨٥ - الآية ١١.
 - (٤) سورة البينة - ٩٨ - الآية ٧.
 - (٥) لوحة ٢١٣ و ط.
 - (٦) سورة سبأ - ٣٤ - الآية ٣٧.
 - (٧) سورة الزلزلة - ٩٩ - الآية ٧.
 - (٨) سورة النساء - ٤ - الآية ١٢٤.
 - (٩) لوحة ٣٢٣ و ز.
 - (١٠) سورة غافر - ٤٠ - الآية ٤٠.
 - (١١) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٦٠.

ثم إن هذا الرجل أتى بما هو أفضل الخيرات وهو التصديق، والشر الذي أتى به لا يبلغ نهاية الجحود والمعاندة، فإذا أتى هو بما هو نهاية في الخيرات وبكثير من الأعمال الصالحة بل بما لا يحصى كثرة، ولم يأت بما هو نهاية من الشرور، فإذا خلد في النار وأبطل ثواب أفضل الخيرات ونهايتها، وما أتى به من الصالحات بارتكاب ما ليس نهاية في الشرور ولا له كثرة بل ارتكب ذلك مرة أو مراراً محصورة مع ما اقترن به مما هو عبادة عظيمة من خوف العقوبة ورجاء عفو خالقه عنه بسعة رحمته فقد زيد في عقاب الشرور بل^(١) عقاب شر واحد، ونقص من ثواب الخيرات وفيه خلف في الوعد، فإنه تعالى وعد أن يجزي الحسنة بعشرة أمثالها والسيئة بمثل بل وعد سبعمائة بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَكْبَتَتْ مِئَةِ سَبْأَلٍ فِي كُلِّ سُبُلَةٍ مِائَةٌ حَبًّا﴾^(٢) ثم لم يكتف بذلك بل وعد أضعافاً مضاعفة بقوله: ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٣) وقوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾^(٤) وهم لا يجوزون الخلف في الوعيد فكيف يجوزون الخلف في الوعد، وهو بإجماع العقلاء من أمارات اللوم وهو قبيح في نفسه، فإذا على زعمهم ما اقتصر في السيئات على جزاء مثلها بل زاد عليها ما لا نهاية، ولم يجز على حسنة مثلها فضلاً عن العشرة وسبعمائة، وهذا هو الخلف الذي ليس وراءه خلف.

[آيات الوعد والوعيد والكلام فيها]:

ثم هم ينسبون أهل الحق في قولهم بجواز العفو عن الكبيرة إلى إثبات الخلف في الوعيد ويشنعون عليهم بذلك وهذا من أعظم الوقاحات. ثم وردت آيات في

(١) لوحة ٤٥٠ ظ د.

(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٦١.

(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٦١.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٤٥.

الوعد خارجة على صيغة العموم وكذا آيات الوعيد، ولا وجه إلى إجراء الكل على العموم لما فيه من إثبات التناقض في آيات الله تعالى والتعارض في أدلته، وذلك خارج عن الحكمة.

ثم بعد ذلك اضطربت الأقاويل فزعمت المعتزلة والخوارج^(١) أن^(٢) آيات الوعيد أحق بالعموم لما هو أبلغ في الزجر، وزعمت المرجئة أن آيات الوعد أحق بالعموم لأنه أحق بالذي عرف من صفات الله تعالى من^(٣) الرحمة والعفو والغفران. والأصل عندنا أن ما كان من الآيات الواردة في الوعيد مقروناً بذكر الخلود فهو من المستحلين لذلك، لما أنهم كفروا لاستحلال ذلك فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة وذكر تلك الجريمة لكونها سبباً للكفر وطريقاً إليه، ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾^(٤) أي متعمداً الإمامة أي قتله لأجل أنه مؤمن ومن هذا قصده في القتل يكون كافراً ألا ترى أنه حيث ذكر^(٥) قتل العمد لا على الاستحلال فمن باب إيجاب القصاص بقي اسم الإيمان والأخوة بينه وبين المؤمنين وجعله أملاً للرحمة والتخفيف على ما بينا، فكان ذلك دليلاً أن هذه الآية وردت في المستحل وما يزعمون أن هذا وعيد القتل لا

(١) سمووا بذلك لأنهم خرجوا على علي عليه السلام وسموا بالحرورية نسبة إلى حروراء القرية التي خرجوا إليها وسموا بالمحكمة لأنهم قالوا في التحكيم لا لحكم إلا الله وسموا بالشرأة أي الذين باعوا أنفسهم لله ومن أهم أقوالهم العمل جزء من الإيمان - الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين - لا يشترط أن يكون الخليفة قرشياً - الخليفة يجب أن يخضع خضوعاً تاماً لما أمر الله وإلا وجب عزله - مرتكب الكبيرة يكون كافراً - ومن أهم فرقهم الأزارقة والنجدات والإباضية والصفورية.

راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٦٧. والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١٤ وفجر الإسلام لأحمد أمين ج ١ ص ٣٠٣.

(٢) لوحة ٣٢٣ ظ ز.

(٣) لوحة ٤٥١ ود.

(٤) سورة النساء - الآية ٩٣.

(٥) لوحة ٢١٣ ظ ط.

وعيد الكفر (لأنه تعالى قابله بقتل المؤمن دون الكافر، والاستحلال كفر. قلنا هذا وعيد الكفر)^(١) والله قابله بقتل المستحل لما أنه به يكفر فيكون جعل جزاء الكفر بمقابلته دليلاً على أنه كفر وإعلاماً به، على أنه لا وجه إلى جعله جزاء للقتل بدون الكفر لما أنه مؤمن وثبت ذلك بالدليل، والقول بخلود المؤمن في النار باطل فلا يمكنهم القول بأن هذا جزاء قتله إلا بعد إثبات زوال إيمانه وجعله في منزلة بين منزلتين أو القول بكفره والقول به باطل على ما قررنا، فدل أنه ليس بجزاء للقتل المطلق بل هو جزاء للقتل بطريق الاستحلال الذي هو كفر، وأما ما ليس بمقرون بذكر الخلود فمن الجائز أن يكون في المؤمن إذ تعذيب المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل في^(٢) العقل ولا^(٣) قام دليل شرعي على امتناعه، ووردت به أخبار كثيرة ثم ثبت استغفار الملائكة والأنبياء عليهم السلام للمؤمنين، وكذا المؤمنون أمروا بالاستغفار بعضهم لبعض والاستغفار لمن لا يجز تعذيبه سؤال ترك الظلم وهذا كفر، وكذا مغفرة من لم يستوجب العذاب محال وكذا العفو دل^(٤) أن من العباد من يستوجب العقوبة ثم الله تعالى يغفر له بفضلته ويعفو عنه.

يحققه: أنه تعالى غافر الذنب^(٥)، وكذا يسمى غفوراً وغفاراً، ورد بهذه الأسماء نصوص الكتاب، وكذا الله تعالى عفو وتسمية الله تعالى بما لا يتحقق منه ومدحه نفسه بما لا يتصور منه محال، ثم بالإجماع ليس ذلك في حق المكذبين ولا الخارجين عن الإسلام، فدل أن ذلك في حق من ارتكب المعصية من غير الاستحلال فكان في دليل أن العبد بالمعصية لا يكفر وبالكبيرة لا يخرج عن الإيمان ليتحقق عفو والمغفرة له، ودليل جواز مغفرة ما دون الكفر إذ لولا ذلك لما تحقق

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٤٥١ ط د.

(٣) د لا.

(٤) لوحة ١٧٦ ط ب.

(٥) لوحة ٣٢٤ و ز.

له اسم الغافر ولا تصورت منه المغفرة والعفو.

وحمل المعتزلة ذلك على مغفرة الصغائر لمن اجتنب الكبائر غير سديد، إذ المغفرة التجاوز عمن يجوز تعذيبه على ما ارتكب فأما ترك تعذيب من لا يجوز تعذيبه فليس بعفو ولا مغفرة كترك التعذيب على المباحات.

وتقرر بالوقوف على هذه المعاني أن لا تحقق لكونه تعالى غافراً غفوراً رحيمًا على أصل الخوارج والمعتزلة إذ لا يتصور عندهم مغفرة من يجوز له تعذيبه ولا على أصل المرجئة، فإن عندهم ما يجوز له إلا تعذيب الكافر والعفو عنه غير^(١) ثابت، ثم لما ثبت ذلك لم يبق لنا دليل تعيين من يغفر له ومن لا يغفر له بل يعذبه إذ ليس ذلك في العقل، وما ورد به الشرع بل فوض ذلك إلى مشيئته بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢). فقلنا له: المشيئة في ذلك فمن شاء عذبه بقدر ذنبه صغيرة كان ذلك أم كبيرة عدلاً منه ثم عاقبه أمره الجنة وإن شاء عفا عنه فضلاً منه ورحمة، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٣) الآية قرأ: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ عنه والمراد به الكفر^(٤) وقيل المراد من قوله^(٥): ﴿كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ أنواع الكفر.

بحقيقته: ثبوت جواز المغفرة لما دون الشرك بما قررنا من الدلائل، وحجر غيلان^(٦) على الله تعالى أنه إذا غفر لمرتكب ذنباً لا يجوز تعذيب غيره على ذلك الذنب مع أنه تعالى أثبت لنفسه المشيئة في ذلك، وعلق ذلك بما تحكم باطل مع أن

(١) لوحة ٤٥٢ ود.

(٢) سورة النساء - ٤ - الآية ١١٦.

(٣) سورة النساء - ٤ - الآية ٣١.

(٤) لوحة ٢١٤ و ط.

(٥) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٦) المقصود هو غيلان الدمشقي.

الله تعالى^(١) متفضل على من غفر له، ومن تفضل على شخص لا يجب عليه التفضل على غيره ولا يحرم عليه العدل على من سواه.

[مناقشة رأي الخوارج]:

وتعلق الخوارج بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٢) الآية قلنا لهم: ما تقولون في زلات الأنبياء عليهم السلام أنها هل كانت تسمى عصياناً؟ فإن قالوا: لا. كذبوا الله تعالى في قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(٣) ونسبوه إلى الظلم حيث عاتب داود وغيره من الأنبياء على ما وجد منهم من الزلات وأبطلوا مغفرته لداود بقوله: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾^(٤) وذلك كفر. وإن قالوا: كان ذلك منهم عصياناً قيل: فهل كفروا واستحقوا الخلود في النار؟ فإن قالوا: نعم. كفروا. وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم. ثم الآية مصروفة إلى الاستحلال^(٥) على أن في الآية دليلاً أنها وردت في الكافر لأنه قال: "ويتعد حدوده" والحدود اسم جمع والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله، وقوله: ﴿لَا يَصْلَحُ لَهُ الْإِتِّسَاعُ﴾^(٦) أي على طريق الإصالة، وكذا قوله: ﴿أَعْيَتْ الْكَافِرِينَ﴾^(٧) على طريق الإصالة والله أعلم.

على أنا بينا بما تلونا من الآيات وذكرنا من المعقول أن الإيمان لا يندعم بالكبيرة، ولا بما دون التكذيب من العصيان، ولا خلود مع الإيمان، فكان ذلك دليلاً أن هذه الآية وردت في الكافر.

[بطلان قول من يقول إنه مشرك أو منافق]:

وبتلك الآيات يبطل قول من يجعله مشركاً أو منافقاً، فإن الله تعالى أبقي

(١) لوحة ٣٢٤ ظ ز.

(٢) سورة النساء - ٤ - الآية ١٤.

(٣) سورة طه - ٢٠ - الآية ١٢١.

(٤) سورة ص - ٣٨ - الآية ٢٥.

(٥) لوحة ٤٥٢ ظ ز.

(٦) سورة الليل - ٩٢ - الآية ١٥.

(٧) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٤.

الإيمان وكذا الإشراك اعتقاد شريك لله تعالى إما في العبادة كمشركي العرب، وإما في التخليق كالمجوس، وصاحب الكبيرة لا يعتقد ذلك ولا يشرك البتة بعبادة ربه أحداً، وقد^(١) بينا أيضاً مائتة النفاق وأن صاحب الكبيرة ليس بداخل في حده بل هو على الضد من حال المنافق، وما ذكر من الحديث فذلك علامة المنافق في الأغلب فلما أن تكون هي بنفسها نفاقاً فلا، وقد روى أن عطاء^(٢) لما سمع مذهب الحسن^(٣) قال: قولوا له إن أخوة يوسف ائتمنوا فخانوا حيث ألقوه في غياهب الجب، وحدثوا فكذبوا بقولهم: أكله الذئب، ووعدوا بقولهم: وإنا له لحافظون فأخلفوا هل صاروا بذلك منافقين؟ فقليل للحسن ذلك، فقال: صدق عطاء ورجع عن ذلك على أن الحديث يمكن (حملة على)^(٤) الاستحلال^(٥)، والله الموفق.

ثم إن هذا الرجل كان مؤمناً لما معه من التصديق وبالكبيرة ما انعدم، وما حدث له من الأسماء الخبيثة كالفساق والظالم والفاجر وغيرها، فتلك أسماء يستحقها بأفعال ليست بمنافية للإيمان فثبوتها^(٦) لا يكون^(٧) منافياً لكونه^(٨) مؤمناً، ثم لما لم يصر كافراً لانعدام التكذيب لم لم يبق مؤمناً ومعه التصديق ولم يوجد منه ما يضاده وقد خرج الجواب عن^(٩) تعلقهم بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِهَتِهِمْ ظُلْمًا﴾^(١٠)

(١) لوحة ١٧٧ وب.

(٢) يقصد واصل بن عطاء - ويلقب بأبي حذيفة وبالغزال سمع من الحسن البصري ثم اعتزله وتوفي سنة ١٣١ هـ وكان مقتدرًا على الكلام سهل الألفاظ ومن كتبه أصناف المرجئة - كتاب التوبة - المنزلة بين المنزلتين - معاني القرآن.

راجع: الفرق بين الفرق ص ٩٦. وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٣٤ وشذرات الذهب لابن العماد ص ١٨٢.

(٣) هو الحسن البصري وقد سبقت ترجمته.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه.

(٥) لوحة ٣٢٥ و ز.

(٦) لوحة ٤٥٣ و د.

(٧) د يلون.

(٨) د للونه.

(٩) لوحة ٢١٤ ظ ط.

(١٠) سورة النساء - ٤ - الآية ١٠.

وبغيره من الآيات التي ليس فيها ذكر الخلود أن ذلك يجوز أن تكون واردة في المستحلين، ويجوز أن تكون واردة في غير المستحلين، ويكون ذلك معلقاً بمشيئة الله تعالى على ما قررنا.

[هناك فاسق مطلق وفاسق مطيع]:

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوِينَ ﴾ (١) قلنا: الآية وردت في الفاسق المطلق، والمؤمن ليس بفاسق مطلق بل هو فاسق بما ارتكب من المعصية، مطيع بما معه من الإيمان والطاعات، والفاسق المطلق من كان فاسقاً من جميع الوجوه بحيث ليست معه طاعة ولا هو موصوف بها بوجه، فأما من كان مطيعاً بما هو رأس كل طاعة وبما لا يحصى من الطاعات فليس هو بفاسق مطلق، وقد وقع في أفواه من لا علم لهم بهذا الباب أن الفاسق المطلق هو مرتكب الكبيرة، ولكن ذلك باطل وقع فيما بين الناس بتلقين المعتزلة. والدليل على أن المراد بالفاسق المطلق الكافر سياق الآية وهو قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴾ (٢)، وهذا وصف الكفار دون صاحب الكبيرة.

[التكلم بلفظ العموم والمراد به الخصوص سائغ عند أهل اللغة]:

وما يزعمون أن الإخبار بتعذيب مرتكبي الذنوب وردت مطلقة عامة ولو أخرج منها شيء كان خلفاً، وذلك كذب إذ الكذب هو الإخبار عن المخبر لا على ما هو به والكذب على الله تعالى محال، ولا وجه إلى القول بتخصيص من عفى عنه وغفر له في الآية، لأن صيغة العموم متى وردت (٣) متعزية عن دليل الخصوص كانت دلالة على إرادة المتكلم جميع أفراد (٤) ما يتناولها اللفظ كأنه نص على كل فرد

(١) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ١٨.

(٢) سورة السجدة - ٣٢ - الآية ٢٠.

(٣) لوحة ٤٥٣ ظ د.

(٤) د سقط.

بعينه باسمه الخاص، وما هذا سبيله فلا وجه إلى القول بتخصيصه إذ التخصيص هو دليل يدل^(١) أن المخصوص غير داخل في العموم، وذلك لن يكون إلا بدليل متصل وانعدم، وعند انعدامه بقيت الصيغة متعريّة عن الدليل وهي عند تعريها دليل إرادة للعموم، فبعد ذلك إخراج بعض^(٢) ما تناوله العموم يكون نسخاً وإنهاء للحكم الثابت فيه إلى هذه المدة، وهذا متصور في الأوامر والنواهي فأما في الأخبار فغير متصور لما أنه يصير الإخبار كذباً وهو مستحيل على الله تعالى، لم يزل المعتزلة يتمسكون بهذا الكلام.

وكان أوائل أصحابنا يتنازعونهم في هذا الأصل أشد المنازعة، ولا يسلمون لهم أن القول بالعموم واجب الاعتقاد لما أن التكلم بلفظة العموم يراد بها الخصوص سائغ فيما بين أهل اللسان حتى كان ذلك يغلب على إرادة الحقيقة وهو العموم، وكذا اللفظ العاري عن القيد يجوز أن يكون المراد^(٣) به القيد عند مشايخنا، وهم يأبون ذلك أشد الإباء ويجعلون دليل التخصيص أو القيد إذا كان متأخراً عن العام أو المطلق نسخاً لا بياناً أن المتكلم أراد به من أول ما تكلم ما وراء ما دخل تحت القيد ودليل الخصوص، وأصحابنا - رحمهم الله - كانوا يجعلون ذلك بياناً وكان الفريقان جميعاً يجعلان هذا الأصل من نتائج مسألة الوعيد، وكان كل من تكلم من أوائلنا وأوائلهم في مسألة العام والمطلق يذكرون^(٤) أن^(٥) القول بها يؤدي إلى القول بتحقيق الوعيد أو بجواز العفو حتى إن أبا بكر الجصاص^(٦) قال بعد ما استشهد

(١) لوحة ٣٢٥ ظ ز.

(٢) ز سقط.

(٣) لوحة ١٧٧ ظ ب.

(٤) لوحة ٤٥٤ ود.

(٥) لوحة ٢١٥ و ط - د سقط.

(٦) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص توفي سنة ٣٧٠. كان إمام الحنفية في عصره.

من تصانيفه أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح الأسماء الحسنی.

راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ٤ ص ٣١٤، الجواهر المضية للقرشي ج ١ ص ٨٤، وتاج

التراجم لابن قطلوبغا ص ٦.

لصحة قوله: فبان بما وصفنا أن العموم من مفهوم لسان العرب، وأن ذلك من مذهب السلف من غير خلاف بينهم وما خالف من هذا أحد من السلف ومن بعدهم إلى أن نشأت فرقة من المرجئة ضاق عليهم المذهب في القول بالإرجاء فلجأت إلى دفع القول بالعموم رأساً لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظاهر الآي المقتضية لذلك. هذا كله لفظه ذكره في كتابه "المُصنَّف" في أصول الفقه وقال أيضاً في أول هذا الباب وحكى لي أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي^(١) أنه قال: إني أقف في عموم الأخبار وأقول بالعموم في الأمر والنهي، فقلت لأبي الطيب فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق^(٢) أهل الملة، فقال: هكذا كان مذهبه، قال الجصاص وأبو الطيب: هذا غير مهم عندي فيما يحكيه، وقد جالس أبا سعيد البردعي^(٣) وشيوخنا القدماء ولم أسمع أن أبا الحسن الكرخي يفرق بين الخير والأمر والنهي في ذلك بل كان يقول بالعموم والإطلاق.

والشيخ أبو منصور الماتريدي وغيره من مشايخنا - رحمهم الله - كانوا يقولون إن العموم يذكر ويراد به الخصوص، وما يقوم من دليل الخصوص متأخر إلا دليل القيد فهو بيان المراد لا النسخ والصيغة المتعربة عن دليل الخصوص أو القيد ليست بدليل إرادة العموم والإطلاق ويعدون القول بذلك مذهب المعتزلة، وكان مشايخنا في ديارنا ينكرون^(٤) على القائلين بذلك وينسبونهم إلى الاعتزال إلى أن نشأ فيهم من كان يميل في أصول الفقه إلى العراقيين من أصحابنا فأتبعهم في مسألة العموم وذكر ما تصوره عنده أنه دليل له في المسألة ونسب ما هو قول أصحابنا إلى الشافعي^(٥) ولم يحم حول مسألة الوعيد، والله تعالى أعلم بعقيدته في ذلك، وقد

(١) كان رأس الحنفية ببغداد في زمانه توفي سنة ٣٤٠ هـ من كتبه رسالة في الأصول - مختصر الكرخي. راجع: الجواهر المضية للقرشي ج ١ ص ٣٣٧، ولسان الميزان لابن حجر ج ٤ ص ٩٨، وشذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ٣٥٨.

(٢) لوحة ٣٢٦ وز.

(٣) أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي أخذ عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة وأخذ عن أبي علي الدقاق وتفقه عليه أبو الحسن الكرخي قتل في وقعة القرامطة مع الحجاج سنة ٣١٧. راجع: الجواهر المضية للقرشي ج ١ ص ٦٦. والفوائد البهية للكنوي ص ١٩.

(٤) لوحة ٤٥٤ ظ د.

(٥) سبق ص ٣٤.

أطلق في كتابه أن الفاسق المطلق هو صاحب الكبيرة ولست أدري أقال ذلك علماً منه بما يؤدي إليه هذا القول أم سنع له شيء فتكلم به من غير العلم بما يؤدي إليه والسرائر موكولة إلى الله تعالى وهو أعلم بالعقائد والضمائر، فاتبعه جميع المنتسبين إلى التحقيق في ذلك واقتدوا به وما اشتغل^(١) أحد منهم بأنه بأي طريق يتكلم في مسألة الوعيد، وسموا الشيخ أبا منصور رحمه الله الواقفي في هذه المسألة جهلاً منهم بمذهبه إذ حقيقة مذهبه أن العمل بالعموم وبمطلق الصيغة واجب، إذ الواجب هو ما ثبت بدليل غير مقطوع به وهو دليل الظاهر، فأما ما ثبت بدليل مقطوع به^(٢) فهو الفرض، ولم يرد عن أحد من متقدمي أصحابنا أنهم قالوا مطلق الأمر للوجوب والقول بالعموم واجب وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، فأما الواقفي فهو من يقف في ذلك عملاً واعتقاداً، ثم إن من ساعد (هذا القائل بالعموم^(٣))^(٤) وظهر^(٥) منه القول بجواز مغفرة صاحب الكبيرة يضيق عليه الأمر بطريق^(٦) التخصص كما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، وجميع من ساعدنا في هذه المسألة من فحول المتكلمين كأبي الحسن الأشعري^(٧) ومن تابعه^(٨) وابن الراوندي

(١) د أسفل.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ٢١٥ ظ ط - لوحة ٣٢٦ ظ ز.

(٤) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٥) لوحة ١٧٨ و ب.

(٦) ط مكرر - لوحة ٤٥٥ و د.

(٧) إن قال قائل خبرونا عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عِدَّةَ زَوْرٍ نَبَاهُ﴾ فسوف نُصلي ناكراً فقال جواب يحتتمل أن يقع على جميع من يفعل ذلك ويحتتمل أن يقع على بعض، لأن لفظ من يقع في اللغة مرة على الكل ومرة على البعض ولهذا لم يجز أن يقطع على الكل بصورتها كما لم يجز أن يقطع على البعض بصورتها يقول القائل: جاءني من أحببت ويعني واحداً ويقول جاءني التجار وإن لم يكن الكل جاءه وزارني جبراتي وإن لم يكن الكل زاره فلما كانت هذه الألفاظ ترد مرة ويراد بها الكل وتارة ويراد بها البعض لم يجز أن يقضى على الكل دون البعض ولا البعض دون الكل إلا بدلالة.. راجع للمع لأبي الحسن الأشعري ص ١٢٧-١٢٨.

(٨) ويقول الباقلاني: إن لفظ من يصلح للعموم وللخصوص وهو معرض لهما لأن القائل يقول جاءني من دعوته وكلمت من عرفته وهو يريد الواحد منهم الذي عرفه ودعاه وقال عز وجل: ﴿وَمَنْ يَعْصِ أَمْرًا نَزَّلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ ولم يرد به أن حكاه المسلمين كفار إذا تركوا الحكم بما أنزل الله وإنما أراد بعض من لم يحكم بما أنزل الله. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٥٧.

والحسين. وغيرهم وزعم أن عموم الوعيد يتناول كل فرد من أفراد العموم بالوعيد كأنه نص عليه باسمه الخاص إلا أن الله تعالى يخلف في الوعيد والخلف في الوعيد كرم، فأما الخلف في الوعد فهو لؤم، وكان يذهب إلى هذا كثير من فقهاءنا ويقولون: الكذب يكون في الماضي لا في المستقبل إنما فيه الخلف وهو مذموم في الوعد دون الوعيد، ونسب عبد القاهر البغدادي هذا إلى أبي العباس القلانسي، لكني رأيت في كتاب "الجامع" للقلانسي القول به بطريق التخصيص، غير أن من سبق ذكره من فحول المتكلمين لا يرضون به ويقولون: الخلف على الله غير جائز لا في الوعد ولا في الوعيد لما أنه لو جاز الخلف عليه لجاز أن يقال له أنه مخلف الوعيد وهو غير جائز، وحكى أبو العباس المبرد عن أبي عثمان المازني^(٨٥٥) قال: حدثني محمد بن مشعر^(٨٥٦) قال: جمعنا بين أبي عمرو بن العلاء^(٨٥٧) وعمرو بن عبيد^(٨٥٨) في مسجدنا فقال له أبو عمرو: ما الذي يبلغني عنك في الوعيد فقال: إن الله وعد وعدًا وأوعد إيعادًا وهو منجز وعده ووعيده فقال أبو عمرو: إنك أعجمي ولا أعني لسانك ولكن فهمك أن العرب لا تعد ترك الإيعاد ذمًا وتعدده مدحًا ثم أنشد:

وإني إذا أوعدته (أو وعدته)^(٨٦٠) لمخلف إيعادي ومنجز وعدي^(٨٥٩)

فقال عمرو: أليس^(٨٦١) يسمى تارك الإيعاد مخلفًا؟ فقال: بلى. قال: فتسمى الله تعالى مخلفًا إذا لم يفعل ما أوعدته؟ قال: لا. قال: فقد أبطلت شاهدك. ثم مثل هذا كثير في أشعار العرب قال السري أحمد الموصلي الرفا من قصيدته:

(٨٥٥) بكر بن محمد أبو عثمان المازني من أهل البصرة وهو أستاذ أبي العباس المبرد راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ٧ ص ٩٣.

(٨٥٦) لم نعثر على ترجمة له.

(٨٥٧) هو أحد القراء السبعة حدث عن أنس بن مالك وكان رأسًا في العلم في أيام الحسن البصري توفي سنة ١٥٤ هـ. راجع: البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ص ١٢٣ والفهرس لابن النديم ص ٢٨ وشذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٢٣٧.

(٨٥٨) أبو عثمان تتلمذ على الحسن البصري واعتنق رأي واصل بن عطاء في الاعتزال واشتهر بالزهد والورع. راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ١٢ ص ١٦٦. ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ١٠١.

(٨٥٩) ط، ز موعدي.

(٨٦٠) ز سقط.

(٨٦١) د فليس.

فتسمى^(١) الله تعالى مخلفاً إذا لم يفعل ما أوعده؟ قال: لا. قال: فقد أبطلت شاهدك.
ثم مثل هذا كثير في أشعار العرب قال السري أحمد الموصلي الرفا من قصيدته:
فتى شرع المجد المؤثر في العلا مآربه والمكرمات شرائعه^(٢)
إذا وعد السراء أنجز وعده وإن وعد الضراء فالعفو مانعه

وقال^(٣) كعب بن زهير يمدح رسول الله ﷺ:
نبئت أن رسول الله أوعدني والخلف عند رسول الله مأمول
وفي رواية: (والعفو عند رسول الله مأمول).

وقال آخر في ذم من اعتاد الوفاء بوعيده:
كان فؤادي بين أظفار طائر من الخوف في جو السماء معلق
حذار امرئ قد كنت أعلم أنه متى ما^(٤) يعده من نفسه الشر يصدق
غير أن هذا في العباد، فأما في الله تعالى فلا، لاستحالة تسميته مخلفاً واستحالة
التبديل على قوله تعالى، والذي يدل على بطلان هذا أن الإخبار مع العلم أن المخبر
على خلاف ما أخبر كذب سواء كان في الماضي أم في المستقبل قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ
تَرَى إِلَىٰ الذِّكْرِ نَاقِمُونَ يَقُولُونَ لَا تَنْصَرِفْهُمْ أَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ
وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ﴾^(٥) ثم قال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾^(٦) لَئِنْ
أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولَّيْنَّ الْأَدْبَرُ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ﴾^(٧)
الآية وقال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَفَازٍ تَتَّخِذُوهَا دُرُوءًا يُنَافِقُكُمْ

(١) لوحة ٤٥٥ ط.د.

(٢) ط سوابغه.

(٣) لوحة ٣٢٧ و.ز.

(٤) في جميع النسخ بتيماً والصحيح ما أثبتنا.

(٥) لوحة ٢١٦ و.ط.

(٦) سورة الحشر - ٥٩ - الآية ١١.

(٧) لوحة ٣٥٦ و.د.

يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَكُمُ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ ﴿١﴾ ذكر أن ما قال الله تعالى وأخبر لا تبديل له، وقال تعالى: ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ كُلٌّ كَفَّارٍ عَنِ اللَّهِ﴾ ﴿٢﴾ مَنَعَ التَّغْيِيرَ ﴿٣﴾ إلى قوله تعالى ﴿لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيْهِ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعْدِ﴾ ﴿٤﴾ مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيْهِ وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلشَّيْءِ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ أخبر أن القول لا يبدل لديه، وقال تعالى: ﴿وَسَتَجِدُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ ﴿٧﴾ أي ﴿٨﴾ لَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ وَعْدَهُ الَّذِي وَعَدَ فِي نَزُولِ الْعَذَابِ أَنَّهُ يَنْزِلُ بِهِمْ وَلَا يَتَقَدَّمُ وَلَا يَتَأَخَّرُ عَنْ مِيعَادِهِ، وَالَّذِي تَحَقَّقَ مِنَ الْمَعْقُولِ أَنَّ هَذَا غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّ الْإِخْبَارَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى أَزَلِيَّةٌ لَا تَعْلُقُ لَهَا بِالزَّمَانِ، وَلَا يَجُوزُ التَّغْيِيرُ عَلَيْهِ بَلِ التَّغْيِيرُ وَقَعَ عَلَى الْمَخْبَرِ عَنْهُ يَكُونُ مُسْتَقْبَلًا ثُمَّ يَصِيرُ مَاضِيًا وَلَا يَتَغَيَّرُ (الْخَبَرُ بِتَغْيِيرِهِ) ﴿٩﴾ فَإِنْ قَوْلُهُ: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ ﴿١٠﴾ ﴿١١﴾ كَانَ هَذَا الْإِخْبَارُ مِنَ الْأَزْلِ ثَابِتًا وَالْمَخْبَرُ عَنْهُ غَيْرُ مُوجُودٍ فَكَانَ ذَلِكَ ﴿١٢﴾ فِي الْأَزْلِ إِخْبَارًا عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ، وَإِذَا وَجَدَ الْعَصِيَّانِ كَانَ إِخْبَارًا عَنِ الْحَالِ، وَإِذَا انْقَضَى كَانَ إِخْبَارًا عَمَّا مَضَى عَلَى مَا قَرَرْنَا هَذَا فِي مَسْأَلَةِ إِثْبَاتِ أَزَلِيَّةِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا عِنْدَنَا فَلَوْ كَانَ صَاحِبُ الْكَبِيرَةِ الَّذِي يَغْفِرُ لَهُ وَلَا يَعْذِبُ دَاخِلًا تَحْتَ عُمُومِ الْإِخْبَارِ وَالْعَدَمِ عَلَى هَذَا الْإِخْبَارِ غَيْرُ جَائِزٍ، فَيَكُونُ الْإِخْبَارُ مُوجُودًا فِي الْآخِرَةِ وَلَمْ يَوْجَدْ التَّعْذِيبُ فِي حَقِّهِ وَوُجِدَ فِي حَقِّ غَيْرِهِ، فَكَانَ هَذَا الْإِخْبَارُ عِنْدَ وَجُودِ تَعْذِيبِ غَيْرِ إِخْبَارٍ عَمَّا هُوَ لِلْحَالِ وَعِنْدَ انْقِضَاءِ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْعَذَابِ إِخْبَارًا عَمَّا كَانَ فِي حَقِّ ذَلِكَ الْجُزْءِ فَيَكُونُ هَذَا فِي الْآخِرَةِ إِخْبَارًا عَنِ وَجُودِ التَّعْذِيبِ فِيمَا مَضَى فِي حَقِّ هَؤُلَاءِ الْأَعْيَانِ،

(١) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ١٥.

(٢) سورة ق - ٥٠ - الآية ٢٣-٢٩.

(٣) سورة الحج - ٢٢ - الآية ٤٧.

(٤) لوحة ١٧٨ ظ ب.

(٥) ز سقط.

(٦) سورة طه - ٢٠ - الآية ١٢١.

(٧) لوحة ٣٢٧ ظ ز.

وهذا داخل فيهم والتعذيب في حقه لم يوجد فيصير إخبارًا عن المخبر لا على ما هو به، وهذا^(١) كذب عند هذا القائل.

على أنا بينا أن الإخبار في المستقبل يكون كذبًا أيضًا إذا علم المخبر^(٢) أن المخبر لا يكون، على أن إخبار الله تعالى غير معلق بالزمان فلا يتصور فيه الماضي والمستقبل على ما قررنا، فمهما كان مخبره على خلاف ما هو به كان كذبًا - تعالى الله عز وجل عن ذلك - على أن أكثر هؤلاء الذين يجوزون الخلف في الوعيد يذهبون إلى أن مغفرة الكافر جائزة في الحكمة ليست بخارجة عنها، غير أننا نعرف أن الكفر لا يغفر بالخبر. فيقال لهم: بم تعرفون ذلك ولعل الله يخلف وعيده ويغفر لهم ويدخلهم الجنة؟ فإن قالوا: عرفنا ذلك بقول الرسول عليه السلام أو بإجماع الأمة.

فنقول: كل هذا لا يمنع الله تعالى عن الكرم، والخلف في الوعيد كرم، فدل أن القول بالعموم غير مستقيم على أصول أهل السنة، وبالله التوفيق.

ثم إن في مسألة^(٣) العموم كلامًا كثيرًا لا وجه إلى ذكره في هذه المسألة، وقد ذكره الشيخ أبو منصور في كتابه المصنف في أصول الفقه المسمى بـ **مآخذ الشرائع** وبالغ في ذلك واستقصى، وحل كل إشكال الخصوم فيه ودفع كل شبهة لهم^(٤) بحيث لم يبق في القوس منزع، ولا في الزيادة عليه مطمع فمن أراد الوقوف عليه فلينظر في ذلك غير أنني أكلم المعتزلة فأقول - وبالله التوفيق:

لو كانت الصيغة المتعزية عن دليل الخصوص دليل إرادة العموم والاستيعاب

(١) لوحة ٤٥٦ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢١٦ ظ ط.

وتناولها كل^(١) فرد، كما لو ذكر باسمه الخاص والتخصيص المتأخر يكون نسخاً لا بياناً إن قدر المخصوص ما كان داخلاً في^(٢) العام، أمختص هذا بصيغة آيات الوعيد، أم هو حكم آيات الوعد وكل صيغة عامة؟ فلا بد من القول إنه حكم كل صيغة عامة.

قيل لهم: أليس أن بعض آيات الوعد وردت عامة، كما أن بعض آيات الوعيد وردت عامة؟ فلا بد من بلى، لوجود ذلك في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾^(٣) وغير ذلك من الآيات. قيل: فإذا كان صاحب الكبيرة قد وجد منه^(٤) الإيمان والأعمال الصالحة فهو من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فصار كأنه ذكر باسمه الخاص وهو ممن قد أكل أموال اليتامى ظلماً وصار كأنه ذكر باسمه الخاص، وكذا من قتل مسلماً عمداً ما حكمه؟ ومن أي قبيل هو أكان ممن يكون في جهنم خالداً مخلداً؟ أو ممن كانت له ﴿جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾^(٥) خَلِيلِينَ فِيهَا لَا يَبْتَغُونَ عَنْهَا حَوْلًا ﴿١٠٨﴾^(٥) فإن قال: هو ممن يدخل في الجنة فقد ترك مذهبه ووصف الله تعالى بالكذب حيث أخبر أنه يخلده في النار ولم يخلده. وإن قال: هو ممن يخلد في النار وهو مذهبه، قيل: أليس أنه كان داخلاً في قوله تعالى: ﴿كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾^(٦) خَلِيلِينَ فِيهَا ﴿١٠٧﴾^(٦) فإن قال: لا. فقد ترك مذهبه في تناول صيغة العموم كل فرد من أفراد العموم بطريق التعيين وإن قال: نعم، فقد زعم أن الله تعالى كذب في الإخبار عنه أنه يخلده في الجنة.

ثم نقول: أليس أن من آمن وعمل الصالحات ثم ارتد عن الإسلام -نعوذ

(١) لوحة ٣٢٨ و ز.

(٢) لوحة ٤٥٧ و د.

(٣) سورة الكهف - ١٨ - الآية ١٠٧.

(٤) لوحة ١٧٩ و ب.

(٥) سورة الكهف - ١٨ - الآيتان ١٠٧-١٠٨.

بالله- يخلد في النار؟ فلا بد من بلى. قيل: وكذا^(١) كل من ارتكب كبيرة ثم تاب أو كان كافراً ثم أسلم ومات على إسلامه يخلد في الجنة ولا يخلد في النار؟ فلا بد من بلى. قيل: أليس أن الصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعاً لم يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على الإيمان، ولا في صيغة الوعيد شرط الموت على الكفر والإصرار على المعصية؟ فلا بد من بلى. قيل: فأنت بين أمرين: إما أن تقول بأن الشرط غير ملحق بآيات الوعيد ولا بآيات الوعد، وتناولت كل صيغة كل فرد من أفرادها وصار الله تعالى كاذباً بإدخال^(٢) صاحب الكبيرة الذي تاب أو الكافر الذي أسلم الجنة^(٣) وبإدخال المؤمن الذي ارتد وارتكب كبيرة النار، وإما أن تقول بأن قيد الموت على الإيمان أو الموت قبل التوبة ملتحق بصيغة الوعد والوعيد (وإن لم يكن مقروناً^(٤) به)^(٥)؟ فإن قلت: بالأول. فقد كفرت. وإن قلت: بالثاني. فقد تركت مذهبك وناقضت.

ثم كل جواب لك في إخراج من دخل تحت صيغة العموم الواردة في الوعد عن حكمها فهو الجواب لك في إخراج من دخل تحت صيغة الوعد عن حكمها. ولو قلت وردت آيات الوعد وآيات الوعيد وجهل تاريخ نزولها جعلت كأنها نزلت مقترنة فيصير البعض قيداً وتخصيصاً في^(٦) البعض قيل: فلم كنت بجعلك آيات الوعيد قيداً في آيات الوعد أولى من خصمك بجعله آيات الوعد قيداً في آيات الوعيد؟ مع أنك إن جهلت التاريخ فجعلت كأنها وردت جملة حكماً، فلا شك أنها نزلت متفرقة فلم يكن بد من نسبة الكذب إلى الله تعالى لا محالة، حيث^(٧) لم يحقق

(١) لوحة ٤٥٧ ط د.

(٢) لوحة ٣٢٨ ط ز.

(٣) ز سقط.

(٤) ط معروفاً.

(٥) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٦) لوحة ٢١٧ و ط.

(٧) لوحة ٤٥٨ و د.

الوعد أو الوعيد فيمن دخل تحت الإخبار بها جميعاً - فإن قال: دليل القيد قائم وهو دلالة العقل عند نزول صيغة الوعد والوعيد لما أن تخليد من آمن في النار مما يأباه العقل، وكذا تخليد من تاب عن المعصية، وكذا تخليد من ختم له بالكفر في الجنة مما يأباه العقل وكذا تخليد من ارتكب معصية إذ بها يصير عدواً لله تعالى وتخليد العدو في الجنة محال، والدليل العقلي قائم عند نزول كل آية من آيات الوعد والوعيد فتقيدت الآيات كلها بدليل العقل. قلنا: والأشعرية ينازعونك في هذا أشد النزاع ويزعمون أنه ليس في العقل دليل استحالة تخليد المؤمنين المطيعين الذين لا معصية لهم في النار ولا تخليد الكفرة والعصاة في الجنة - ثم لو قيل لكم إن تخليد من آمن - وعمل الصالحات ولم يكفر بل ختم له بالتصديق - في النار، مما يأباه العقل، وكذا إحباط الإيمان الذي هو نهاية في الخير وأعمال كثيرة من العبادات كل واحد منها ينبغي أن يجزي بعشرة بإخبار الله تعالى بارتكاب ما ليس بنهاية^(١) في الشر، ولا يجزى إلا بواحدة بإخبار الله^(٢) تعالى مع اقتران خوف العقاب ورجاء الرحمة والثقة بكرمه وهي في نفسه شيء دفع إليه بغلبة شهوة أو قهر غضب أو شدة حمية فهذا أيضاً مما يأباه العقل فصار قيذاً في آيات الوعيد المقترنة بالتخليد، وكذا قيام دليل كون الله تعالى موصوفاً بالرحمة والرفاة والعفو والمغفرة يمنع من تعميم آيات الوعيد أيضاً، والله الموفق.

[آدم وخروجه من الجنة]:

ثم نقول لهم: أليس أن الله تعالى قال لآدم عليه السلام حين أسكنه الجنة ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا يَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا^(٣) وَلَا تَصْحَىٰ ۖ﴾^(٤) ثم لما وجدت منه

(١) لوحة ٣٢٩ وز.

(٢) لوحة ١٧٩ ظ ب.

(٣) لوحة ٤٥٨ ظ د.

(٤) سورة طه - ١٨ - الآيتان ١١٨ - ١١٩.

الزلة عرى على ما قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يَتَخَصَّمَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ رَزَقٍ لَمَتَهُ﴾^(١) أكان ذلك الوعد المطلق تناول حال وجود الزلة أم لا؟ فإن قال: تناول. فقد ظهر كذب الله تعالى حيث وعد له أن لا يعرى وقد عرى، وإن قال لم يتناول حال الزلة، فقد زعم أن الوعد المطلق العاري عن القيد كان المراد منه القيد بحالة، وفيه إبطال مذهبهم وفساد القول بدلالة الصيغة المتعريّة عن دليل الخصوص والقيد على إرادة العموم والإطلاق. وكذا يقال: أليس أن الله تعالى قال: ﴿قُلْ يَكْفُرُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ أُنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾^(٢) أيغفر كل ذنب أم لا؟ ولم يقتصر به قيد ولا تخصيص ذنب فإن قالوا: نعم. أبطلوا مذهبهم (وخرجوا أيضًا عن الإجماع. وإن قالوا: لا. قيل هل يصير الله تعالى كاذبًا بذلك؟ فإن قالوا: نعم. كفروا. وإن قالوا: لا أبطلوا مذهبهم)^(٣) ولولا مخافة الإطالة لبينت بعض الدلائل في مسألة العموم وكشفت عما يموهون على الضعفة بإيراد بعض^(٤) مسائل أصحابنا ويصورون عندهم^(٥) أن من مذهب أصحابنا القول بوجوب اعتقاد شمول حكم العام فيما يتناوله بلفظه، والشهادة على الله تعالى أنه أراد به الكل والحجر عليه عن إرادة خصوص فيه أو قيد، غير أن ما شرطنا في أول الكتاب من الاجتناب عن الإطالة منعنا عن الاشتغال بذلك، وكيف يدعي أحد ذلك على أصحابنا وقد يوجد في كتبهم ما يتعذر إحصاؤه^(٦) من المسائل أن من تكلم بكلام وقال: عنيت به غير الظاهر الذي وضع له في حقيقة اللغة أنه يصدق إذا كان غير متهم في ذلك بأن شدد بما أخبر على نفسه والتزم^(٧) به الضرر وإنما لا يصدقه القاضي فما ينفع به لو صدق

(١) سورة طه - ١٨ - الآية ١٢١.

(٢) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٥٣.

(٣) د ما بين القوسين بالهامش.

(٤) ط نقض.

(٥) لوحة ٢١٧ ط ط.

(٦) لوحة ٣٢٩ ط ز.

(٧) لوحة ٤٥٩ و د.

فيما يدعيه من إرادته خلاف الظاهر، فكان هذا مذهباً منهم أن من تكلم بلفظ ثم عنى به ما يحتمله اللفظ يصدق، وإن كان فيه عدول عن ظاهرة إذا لم يكن متهماً في ذلك، وفيه دليل أنهم ما جعلوا ظاهر اللفظ عند تعريه عن دليل يدل على أن المراد به خلاف الظاهر دليلاً على إرادة الظاهر، إذ لو كان كذلك لما قبل منه قوله أنني عنيت خلاف الظاهر وإن لم يكن متهماً في ذلك، كمن ادعى ما لا يحتمله اللفظ لا يصدق وإن لم يكن متهماً في ذلك. ثم الله تعالى غير متهم فيما يقيم من دلالة الخصوص ينبغي أن يكون ذلك دليل إرادة الخصوص من وقت نزوله، والله أعلم.

[الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب]:

ثم لا حاجة إلى الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب في حق جواز العفو والتعذيب والتخليد في النار وغير التخليد لمن يرى رأي متكلمي أهل الحديث في جواز العفو عن الكافر. فأما من يقول من أصحابنا أن لا بد في الحكمة من التفرقة بين المسييء والمحسن على ما استبعد الله تعالى من التسوية بينهما بقوله: ﴿أَمْ جَعَلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ جَعَلَ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (١) وقوله:

﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمُ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَجَاهُمْ وَمَتَّاهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿أَفَجَعَلَ السَّالِفِينَ كَالْخَائِفِينَ﴾ (٣) ما لَوْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٤) ثم لا تفرقة بين الفريقين في الدنيا فلا بد (٥) من أن يفرق بينهما في الآخرة فهو لاء يحتاجون إلى الفرق بين الكفر وبين ما دونه من الذنوب في جواز العفو (٥) عما دون الكفر وامتناعه فيه، وثبوت تخليد العذاب فيه، وسقوطه عما دونه.

(١) سورة ص - ٣٨ - الآية ٢٨.

(٢) سورة الجاثية - ٤٥ - الآية ٢١.

(٣) سورة القلم - ٦٨ - الآية ٣٥ - ٣٦.

(٤) لوحة ١٨٠ و ب.

(٥) لوحة ٤٥٩ ظ د.

والفرق أن ما من أحد يعصي الله بنوع من الكبائر دون الشرك إلا وهو لو قت العصيان مكتسب للطاعات من خوف عقابه ورجاء رحمته والثقة بكرمه، وذلك خيرات لو قبل بها ما ارتكب من الخلاف بغلبة شهوة وقهر غضب أو نحو ذلك لترجح^(١) ما كان فيه من خير على ما كان منه من شر، فلا يجوز أن يحرم نفع الخير ويوجب له عقوبة الشر، وليس مع من يكفر بالله تعالى ويشرك به معنى يستحق اسم الخير لأنه يكذبه وينكر أمره ونهيه.

والثاني: أن الكفر مذهب يعتقد للأبد إذ المذاهب تعتقد للأبد فعلى ذلك عقوبته^(٢) من سائر الكبائر لأوقات وهو^(٣) عند غلبة شهوة لا للأبد بل في عقيدة كل من ارتكبها العزم على أن يتوب عنها لو أملي له في مهلة وفسح في أجله، فعلى ذلك عقوبتها.

والثالث: أن الكفر نفسه لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة عنه^(٤) فعلى ذلك عقوبته في الحكمة لا تحتل الارتفاع والعفو عنه بخلاف سائر المآثم.

والرابع: أن الله تعالى أحسن إلى صاحب الكبيرة في الدين في الوقت الذي جفاه في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين، وأنبياءه ورسله عليهم السلام أجل في صدره من أن تحتمل نفسه الاستحقاق بشعرة من شعورهم أو الركون إلى أحد من أعدائه فيما قد اختاره وآثره^(٥) من الخلاف، فلا يجوز في الحكمة أن يضيع هذا الإحسان بجفوة يعلم أن قدرها من الذنوب لا يبلغ جزءاً مما لا يحصى من مننه وإحسانه (بخلاف الكافر)^(٦) والله الموفق.

(١) لوحة ٣٣٠ وز.

(٢) ط - وسائر.

(٣) ط وهي.

(٤) لوحة ٢١٨ و ط.

(٥) لوحة ٤٦٠ و د.

(٦) ط، ز سقط.

ثم نقول: إن صاحب الكبيرة إذا كان معتزليًا أو خارجيًا يكفر لأنه بارتكابه يئس من روح الله ويقتط من رحمة الله تعالى والله تعالى يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِلَّا الْغَنَمُ الْكَافِرُونَ﴾ (١) وقال: ﴿وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾ (٢) ولأنه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاد أنه يكفر أو يخرج عن الإيمان صار بارتكابه معتقدًا أنه كافر أو خارج عن الإيمان، ومن اعتقد أنه ليس بمؤمن لا يكون مؤمنًا وكذا من اعتقد أنه كافر، والله الموفق (٣).

٣- [إثبات الشفاعة]:

وهذه المسألة في الحقيقة هي المسألة الأولى، فإن عدنا لما جاز أن يغفر الله (٤) تعالى لصاحب الكبيرة بفضلله ورحمته، وكانت المغفرة تحت الحكمة جاز أن يغفر له بشفاعة الرسل والأنبياء عليهم السلام وشفاعة الأخيار من الآباء والأبناء والأقارب والأستاذين (٥) والتلامذة وغيرهم.

[أدلة المعتزلة على امتناع الشفاعة]:

(١) سورة يوسف - ١٢ - الآية ٨٧.

(٢) سورة الحجر - ١٥ - الآية ٥٦.

(٣) هذا الموضوع من الموضوعات الهامة في علم الكلام والتي تتصل اتصالاً مباشراً بحياتنا في العصر الحديث لهذا آثرنا أن نكثر من ذكر المراجع لزيادة الفائدة للباحث المنصف. ويرجع إلى الانتصار للخطايط ص ١١٨-١٢٠ طبعة بيروت ١٩٥٧م وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٩٧-٧٣٠ ط القاهرة ١٩٦٥م واللمع للأشغري ص ١٢٧-١٣٠، والتمهيد للباقلاني ص ٣٤٦-٣٦٤ ط بيروت ١٩٥٧ والتمهيد لأبي المعين النسفي من اللوحة ٢٧ ظ إلى اللوحة ٢٩ ظ وشرح السعد على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي ص ١٤-١١٩ ط الحلبي ١٣٢١هـ. وشرح الطحاوية ص ٣٠٠-٣٠٤ ط مكة ١٣٤٩هـ، وراجع كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي من اللوحة ١٧٣-١٧٥ والبداية من الكفاية في الهداية للصاوي ص ١٤٠-١٤٤ والعقيدة النظامية للجويني ص ٦٣-٦٤ ط الأنوار سنة ١٣٦٧هـ والإرشاد للجويني ص ٣٨١-٤٠٠ والفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه للقاري ص ٦٤-٦٩.

(٤) لوحة ٣٣٠ ظ ز.

(٥) كلمة أعجمية معناها الماهر بالشيء، ومن المعروف أننا نجعلها جمع تكسير أما النسفي فيجرها بالياء على أنها جمع مذكر سالم.

وعند المعتزلة لما كانت مغفرة صاحب الكبيرة بدون الشفاعة ممتنعة كان ذلك مع الشفاعة كمغفرة الكافر. ثم شبهتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ (١) والفساق الظالم ليس (٢) بمرضي، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَاسِبٍ وَلَا لَشَيْءٍ يُطَاعُ﴾ (٣) وقائل النفس ظالم، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (٤) رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ﴾ (٥) الآية في الآية أنهم يسألون الجنة للمستحقين لها ولا يجوز غير هذا، إذ لا يجوز أن يقال: اجعل أعداءك أولياءك وأهل نارك أهل جنتك وافعل خلاف ما قلت وبذل حكمك مع ما يعلم أن الحكيم لا يريد الخير لأعدائه، ولا يجوز أن يكون النبي ﷺ يحب من أبغضه الله تعالى ويوالي من عاداه.

قالوا: ويحققه أنا نجد المسلمين والصالحين منهم يرغبون في شفاعة الرسول عليه السلام ويزهدون في أن يكونوا فساقاً، ثبت أن الفساق لا شفاعة لهم. قالوا: والدليل على هذا أن من حلف بطلاق امرأته أنه يعمل عملاً يستوجب به الشفاعة أو ينال به الشفاعة يؤمر بالعمل الصالح ولا يؤمر بالفسق لما (٥) أن في الأمر (به) خروج عن الإسلام دل ذلك أن الذي ينال الشفاعة هو المطيع (٦) دون العاصي، قالوا: ولأن في القول بإثبات الشفاعة لأهل الكبائر تجرئة للناس على الذنوب وهو باطل.

[أدلة أهل الحق على وجود الشفاعة]:

-
- (١) سورة آل أنبياء - ٢١ - الآية ٢٨.
 - (٢) لوحة ٤٦٠ ظ د.
 - (٣) سورة غافر - ٤٠ - الآية ١٨.
 - (٤) سورة غافر - ٤٠ - الآيتان ٧-٨.
 - (٥) لوحة ١٨٠ ظ ب.
 - (٦) ز ما بين القوسين بالهامش.

ولأهل الحق أن الله تعالى قال في حق الكافرين: ﴿فَمَا تَعْمَهُمْ شَفَعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (١) ولو كان لا شفاعاة لقبر الكافرين لم يكن لتخصيص الكافر بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى، وقد ورد من غير طريق أنه صلى (٢) الله عليه وسلم قال: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" (٣) وقد روى بطرق كثيرة وألفاظ مختلفة دخل بها الخبر في حد التواتر والاشتهار، فدل أنها (٤) ثابتة لهم، وكذا أخبار كثيرة في خروج أقوام من النار، بألفاظ مختلفة في بعضها أنهم يخرجون عنها بعد ما صاروا حمماً (٥)، وفي خبر (٦) آخر أنهم يخرجون منها فيلقون في نهر الحياة فينبئون كما بنيت الطرائث (٧) والحبة في حميل السيل، وفي خبر آخر أن آخر من يخرج من النار رجل يقول: يا حنان يا منان، ولا تعارض هذه الأخبار ببعض ما يرويه المعتزلة والخوارج من الوعيد الوارد لمدمن الخمر وقوله: "من تحسى سمًا فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا" (٨) وغير ذلك محمول على الاستحلال بدليل ما ذكرنا في المسألة المتقدمة وكذا المروى: "لا يزني الزاني وهو مؤمن" (٩) ولا يسرق السارق وهو مؤمن" محمول على المستحل يدل عليه ما روى أبو الدرداء رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة،

(١) سورة المدثر - ٧٤ - الآية ٤٨.

(٢) لوحة ٢١٨ ظ ط.

(٣) ذكره ابن ماجه في سننه ج ٢: عن جابر عن رسول الله ﷺ، وذكره الحاكم في المستدرک ج ١ ص ٦٩ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٤) لوحة ٤٦١ ود.

(٥) حمماً بوزن رطباً ما أحرق من خشب ونحوه. راجع المصباح المنير.

(٦) لوحة ٣٣١ وز.

(٧) جمع طرثوث وهو نبت طيب يأكله الأعراب - ورد الشرح السابق بهامش د.

(٨) ذكره مسلم في صحيحه عن أبي هريرة ج ٢ ص ١١٨ بشرح النووي ونصه: "قال رسول الله ﷺ من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً ومن شرب سمًا فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا بها أبداً ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً" وذكره أحمد بن حنبل في مسنده ج ٢ ص ٤٧٨ بلفظ (من تحسى سمًا) عن أبي هريرة.

(٩) رواه مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ ج ٢ ص ٤١ بشرح النووي وذكره الترمذي في سننه ج ١٠ ص ٩١.

قال: فقلت: يا رسول الله، وإن زنى وإن سرق وأنه ردد ذلك حتى قال في الثانية والثالثة: نعم وإن رغم أنف أبي الدرداء^(١) والله الموفق.

[الرد على المعتزلة]:

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^(٢) قلنا: وكل مؤمن هو ممن ارتضاه الله تعالى وما معه من الإيمان والطاعات والحسنات المرضية (عند الله)^(٣) تعالى لا يخرج من كونه مرضيًا عند الله تعالى.

وقيل: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله أن يشفعوا له، فلم زعمتم أن الله تعالى لا يرضى بشفاعه صاحب الكبيرة وفيه الخلاف، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَیْمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^(٤) منصرف إلى الكافر إذ^(٥) هو الظالم المطلق الذي لا عدل معه، فأما المؤمن الذي معه الإيمان والأعمال الصالحة فلا يسمى ظالمًا على الإطلاق، وما يزعمون أن الملائكة يسألون الجنة (لأهل الجنة)^(٦) فهذا منه على مذهبه دعوى العبث على خيرة خلق الله تعالى في يوم الجمع الأكبر؛ لأن إدخال أهل الجنة (الجنة واجب)^(٧) عندهم وحق مستحق لأهل ذلك وعلى هذا كان اشتغال الملائكة بسؤال ذلك إما لأنهم خافوا أن يظلم الله تعالى ويمنع أهلها من دخولها ويمنعهم حقهم الواجب عليهم، وإما إن اشتغلوا بالعبث فيقولون أعطهم ما أعطيتهم واغفر لمن غفرت له. وقوله تعالى: ﴿فَاعْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾^(٨) أي اغفر

(١) ذكره مسلم في صحيحه عن أبي ذر ج ٢ ص ٩٤ بشرح النووي.

(٢) سورة الأنبياء - ٢١ - الآية ٢٨.

(٣) ب مكرر.

(٤) سورة غافر - ٤٠ - الآية ١٨.

(٥) لوحة ٤٦١ ظ د.

(٦) ز سقط.

(٧) ز سقط.

(٨) سورة غافر - ٤٠ - الآية ٧.

للذين تابوا عن الشرك بدليل قوله: "واتبعوا سبيلك" أي^(١) تابوا عن الكفر ولهم ذنوب اقترفوها وكبائر ارتكبوها في حالة الإيمان، فأما الصرف إلى ما صرفته المعتزلة فممتنع لما ذكرت^(٢) وما قال إنه لا يجوز أن يقول الأخيار اللهم اجعل أعدائك وأهل نارك أهل جنتك وافعل خلاف ما قلت، ولا يجوز أن يجيب النبي عليه السلام من أبغضه الله، ويوالي من عاداه الله، هذا كله كلام بناء على أصله الفاسد، ومن الذي يسلم له أن المؤمن الذي زجى عمره في طاعة الله تعالى ومعه من الأعمال الصالحة ما لا يحصى، يكون عدوًّا لله تعالى أو مبغضًا له، وفصل الخلف فيما قال قد مر الكلام فيه^(٣) في^(٤) المسألة المتقدمة.

وقولهم: المسلمون يرغبون في الشفاعة ويزهدون في^(٥) أن يكونوا فاسقًا.

قلنا^(٦): والمسلمون يرغبون في (المغفرة ويزهدون في أن يكونوا مرتكبي صغائر، ثم نقول يرغبون في^(٧) الشفاعة لو وجدت منه معصية فيما يستأنف من الوقت أو سبقت فيما مضى من الوقت ويتعوذون بالله تعالى من الفسق والمعصية كما قلتم أنتم في المغفرة.

يحققه: أن رغبتهم في الشفاعة لا يمكن حملها على غير هذا الوجه فلا حاجة

(١) لوحة ٣٣١ ظ ز.

(٢) تشفيح الشفعاء من مجوزات العقول فإن ردنا الأمر إلى محض الحق ولم نقل بالتحسين والتقيح فالرب تعالى يفعل ما يشاء أما إذا جارينا المعتزلة في فاسد معتقدهم فمرجعهم إلى شواهد الشاهد ولا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب استحق عقابًا ولا ينكر ذلك إلا متعنت. فإذا ثبت جواز التشفيح عقلاً فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة فقد قال ﷺ في الشفاعة: "لا تحسبوها للمتقين وإنما هي للخاطئين المتلوثين" وقال: "خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمي الجنة فاخترت الشفاعة فإنها أشقى. راجع الإرشاد للجويني ص ٣٩٤.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٤٦٢ و د.

(٥) لوحة ٢١٩ و ط.

(٦) لوحة ١٨١ و ب.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الشفاعة ثابتة لكن لأهل الطاعة والشفاعة أن تطلب الرسل والملائكة من الله تعالى أن يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله بقوله تعالى: ﴿لِيُؤْفِقَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾^(١) قلنا: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن المروي عن النبي ﷺ أنه قال: "ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"^(٢) يبطل هذا التأويل وهو حديث مشهور.

والثاني: أن ما ذكر يسمى إعانة لا شفاعة بل هي في المتعارف اسم لطلب التجاوز عن أمور مخوفة وشدائد موبقة فصرفها عن المفهوم إلى ما لا يفهم دخوله تحتها نوع من تحريف الكلم عن مواضعها.

والثالث: أن إعطاء تلك الزيادة عندهم يوجب تنغيص النعمة^(٣) على أهلها، إذ من^(٤) زعمهم أن التفضل يوجب المنة وهي تنغص النعمة وليست الجنة بدار ينتقص فيها النعم.

والرابع: أن^(٥) إعطاء تلك^(٦) الزيادة لو كان جائزاً عندهم بدون الشفاعة لكان يجوز منها لأن منع ما يجوز إعطاؤه من غير أن يكون للمانع فيه منفعة أو دفع مضرة وينتفع به المعطي يحل عندهم، وطلب ما لا يجوز منعه طلب الامتناع عن الظلم والجور والسفه، ومن ظن أن عباد الله الصالحين والأنبياء المرسلين والملائكة المقربين يسألون من الله تعالى ما هذا سبيله فهو كافر بالله تعالى، ولو كان لا يجوز

(١) سورة فاطر - ٣٥ - الآية ٣٠.

(٢) ذكره ابن ماجه في سننه عن جابر عن رسول الله ونصه أن شفاعتي يوم القيامة لأهل الكبائر من أمتي، وفي رواية يسبق ادخرت شفاعتي وذكره الحاكم في المستدرک ج ١ ص ٦٩.

(٣) ز الجنة.

(٤) لوحة ٤٦٢ ظ د.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٣٣٢ و ز.

المقربين يسألون من الله تعالى ما هذا سبيله فهو كافر بالله تعالى، ولو كان لا يجوز إعطاؤه لكانوا بشفاعتهم طالبين أن يترك الباري عز وجل الحكمة ويأتي بما هو سفه، وهذا مثل الأول، وما قالوا في مسألة الحلف بالطلاق أن يفعل فعلاً يستحق به الشفاعة. قلنا: إن أردت بذلك أن يفعل فعلاً يجب على الأنبياء والرسل عليهم السلام أن يشفعوه فهذا لغو من الكلام ويصير كمن حلف أن يخلق الأجسام ويجمع بين الضدين لأن استيجاب حق على الله تعالى وعلى رسوله تصنع من الخلق غير متصور، وإن أراد أن يصير بذلك أهلاً فنأمره أن يعتقد مذهب أهل^(١) السنة، ويلعن أهل الأهواء ويتبرأ منهم ويناصب المعتزلة عداوة ويلعنهم لعناً كبيراً ليصير بذلك أهلاً لنيل الشفاعة لو بدرت منه خطيئة أو حصلت منه معصية.

ثم^(٢) نقول لهم: من حلف أن يفعل ما يصير به أهلاً للمغفرة فماذا تأمرونه به تأمرونه بالطاعة ولا حاجة إلى المغفرة معها؟ أم بالمعصية فتكفرون حينئذ؟ فمهما أجابوا من شيء فهو لهم جواب.

وما يزعمون أن إثبات الشفاعة تجرئة على الذنوب. قلنا: وفي إيجاب قبول التوبة عندكم على الله تعالى التجربة أكثر، ثم نقول: ليس فيه تجرئة^(٣) لأن كل من ارتكب مأثماً لا يدري بطريق اليقين أنه ينال شفاعة لا محالة، وعنده أنه يقدر على التوبة لا محالة، وذلك صحيح فهذا أولى بل فيه دفع اليأس والقنوط الموقعين لصاحبهما في الكفر، والله الموفق.

وما يزعم بعض جهالهم أن الرسل عليهم السلام متى يشفعون؟ أقبل دخول الفساق النار؟ فيبطل حينئذ ما رويتم من أخبار الخروج عن النار أم بعد دخولهم

(١) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٢) لوحة ٤٦٣ و د.

(٣) لوحة ٢١٩ ظ ط.

النار فلا حاجة حينئذ إلى^(١) الشفاعة إذا عذبوا بقدر ذنوبهم؟

سؤال فاسد، فإنهم يشفعون حين يؤذن لهم بالشفاعة على ما قال الله^(٢) تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(٣) ثم في حق البعض قد يؤذن قبل دخولهم النار وفي حق بعضهم بعد دخولهم قبل استيفاء ما استوجبوا قبل العقوبة، وفي حق البعض لا يؤذن لهم فيعذبون بقدر ذنوبهم ويستوفي منهم ما استوجبوه من العقوبة على جرائمهم، وهذه الوجوه كلها متعارفة في الشاهد، والله الموفق^(٤).

(١) لوحة ٣٣٢ ظ.ز.

(٢) لوحة ١٨١ ظ.ب.

(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٥٥.

(٤) راجع في موضوع الشفاعة شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٨٧-٦٩٣. والتمهيد للباقلاني ص ٣٦٥-٣٧٧ والإبانة للأشعري ص ٦٩، وشرح مطالع الأنتظار على طوابع الأتوار للبيضاوي ص ٢٢٥-٢٢٦. والتمهيد للنسفي لوحة ٢٩ ظ، لوحة ٣٠ و. والإرشاد للجويني ص ٣٩٣-٣٩٥ وأصول الدين للبغدادی ص ٢٤٤-٢٤٥.

الفصل السادس

[الكلام في الإيمان]

اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافاً لا وجه لذكر ذلك ولا سبيل إليه لكثرة ما فيه من الأقاويل، فنذكر من ذلك جملاً على طريق الاختصار لئلا يخلو كتابنا عن الكلام فيه مقتدين بمن تقدم من السلف رحمهم الله.

[الإيمان هو المعرفة والإقرار والعمل]:

فنقول: من الناس من زعم أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، وحكى هذا عن مالك^(١) والشافعي^(٢) والأوزاعي^(٣) وأهل المدينة وأهل الظاهر، وجميع أئمة الحديث كأحمد بن حنبل^(٤) وإسحاق بن راهوية^(٥) ومن المتكلمين منهم عن الحارث بن أسد المحاسبي^(٦) وأبي العباس القلانسي^(٧) وابن علي الثقفي^(٨).

[قول الشمرية والنجارية والغيلانية في الإيمان أنه يكون بالقلب واللسان فقط]:

ومن الناس من زعم أن الإيمان يكون بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح وإليه يذهب الشمرية^(٩) والنجارية^(١٠) والغيلانية^(١١) وحكى هذا عن كثير

(١) سبق التعريف به.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) سبق التعريف به.

(٧) سبق التعريف به.

(٨) محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن أبو علي الثقفي توفي سنة ٣٢٨ هـ. وهو إمام جليل جمع بين العلم والتقوى وهو من متصوفة نيسابور. راجع طبقات الشافعية لابن السبكي ج ٢ ص ٣٧٢ طبع الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ.

(٩) الشمرية هم أتباع ابن شمر من المرجئة حكى عنه أنه قال لا أقول: في الفاسق الملى فاسق مطلق دون أن أقيد فأقول فاسق في كذا وقال: إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به وبما جاء من عنده. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١٥.

(١٠) سبق التعريف. يقول البغدادى في الفرق بين الفرق ص ١٩٦ بأن النجارية يقولون أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله وفرائضه التي اجتمع عليها المسلمون والخضوع له والإقرار باللسان.

(١١) نسبته إلى غيلان الدمشقي وقد سبق التعريف به.

من أصحاب أبي حنيفة، غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم منهم من جعل بالقلب المعرفة ومنهم من جعل ذلك التصديق.

وكان بشر بن غياث المريسي^(١) يقول: إن الإيمان هو التصديق في اللغة وما ليس بتصديق فليس بإيمان إلا أن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعاً، وإلى هذا القول ذهب ابن^(٢) الراوندي.

[قول الكرامية وغيرهم: إن الإيمان يكون باللسان]:

ومن الناس من يقول إن الإيمان يكون باللسان فحسب، وإليه كان يذهب الرقاشي^(٣) وعبد الله بن سعيد^(٤) القطان^(٥) والكرامية غير أنهم اختلفوا فيما بينهم، فزعم الرقاشي أن الإقرار يكون إيماناً بشرط وجود المعرفة بالقلب، والمعرفة عنده ضرورية فهي توجد لا محالة، ولا تكون إيماناً لأنه اسم لفعل مكتسب لا لما هو ضروري ولكن عند وجود هذا الضروري يكون الإقرار إيماناً، وكذا عبد الله بن سعيد القطان كان يقول الإيمان هو الإقرار إذا كان مقروناً بالمعرفة والتصديق ولا يكون القول عنده إيماناً بلا معرفة وتصديق، وإذا اقترن القول بهما كان القول هو الإيمان لا هما.

وأما الكرامية فإنهم يزعمون أن الإيمان هو الإقرار المجرد^(٦) وليس من شرط كونه إيماناً وجود التصديق والمعرفة، ويزعمون أن من اعتقد الكفر بقلبه وأقر بلسانه بالصانع وبالكتب والرسل وغير ذلك من أركان الإيمان كان مؤمناً حقاً

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ٤٦٤ و د.

(٣) الرقاشي - الفضل بن عبد الرحمن الرقاشي توفي في حدود المائتين راجع تاريخ بغداد للخطيب ج ١٢ ص ٣٤٥.

(٤) لوحة ٣٣٣ و ز.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) لوحة ٢٢٠ و ط.

بإقراره، وكان المنافقون في عهد رسول الله عليه السلام مؤمنين حقاً. ومن الناس من قال: إن الإيمان لا يكون إلا بالقلب غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم الإيمان هو المعرفة وهو قول جهم بن صفوان^(١) وأبي الحسين الصالحي^(٢) أحد رؤساء القدرية.

[الإيمان هو التصديق عند الماتريدي والأشعري وغيرهما]:

وقال بعضهم: هو التصديق بالقلب، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي وهو مروي عن أبي^(٣) حنيفة وهو قول الحسين بن الفضل البجلي^(٤) وأبي الحسن الأشعري، وقد قال الأشعري^(٥) في بعض كتبه أن الذي اختاره في الإيمان ما ذهب إليه الصالحي غير أن المشهور من مذهبه ما بينا، وكان يقول: ما يوجد من إطلاق اسم الإيمان على الصوم والصلاة وغيرهما من شرائع الإسلام فهو^(٦) على التوسع، فأما الكلام في الأعمال فلا وجه إلى جعلها إيماناً، لأن القائلين بأن الأعمال من الإيمان يوالون من ساعدتهم في القول مع تقصيره في الأفعال ومجاوزته حدود الله تعالى، ويغضون من خالفهم في القول وإن كانوا حُفَظاً لحدود الله تعالى في الأفعال وأقل تقصيراً فيها فصارت الولاية والعداوة بالاعتقاد خاصة لا في تحقيق الأفعال ولزم به تحصيل الإيمان بحق الاعتقاد وتقرير الحكم عليه دون الأفعال.

(١) سبق التعريف به.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحة ٤٦٤ ط د.

(٤) أبو علي نزيل نيسابور من كبار أهل العلم والفضل مما يروى عنه أنه كان يصلي في اليوم والليلة ستمائة ركعة وله قبر يزار. راجع لسان الميزان لابن حجر ج ٢ ص ٣٠٧.

(٥) راجع في أقوال هؤلاء الأئمة.

الفقيه الأكبر لأبي حنيفة المتن ص ١٨٢ ويلاحظ أن أبا حنيفة قال بالتصديق ثم الإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية وعلى هذا فالمصدق بقلبه دون إقرار باللسان يكون مؤمناً عند الله غير مؤمن عندنا، واللمع لأبي الحسن الأشعري ص ١٢٣-١٢٥. والمسائرة لابن الهمام ص ١-٥.

(٦) لوحة ١٨٢ و ب.

[الأدلة على أن الإيمان هو التصديق]:

يحقّقه: أن^(١) ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب والجحود، وإن كان قد يسمى به غيره على المجاز فكذا الإيمان. يحقّقه: أن الله تعالى قابل الكفر بالإيمان فقال: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّلَغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ﴾^(٢) ثم المراد منها التكذيب والتصديق لا غير فدل أن الإيمان ذلك.

يحقّقه: أن الإيمان معروف أنه عند أهل اللسان التصديق لا غير فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم ولو جاز ذلك لجاز في كل اسم لغوي، وفيه إبطال اللسان وتعطيل اللغة وذلك محال. يدل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين كل^(٣) عبادته بالاسم المعقول على ما فرق بين العبادات بالأسماء المعقول لها على ما قال: ﴿إِنَّمَا يَحْمُرُّ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ﴾^(٤) وكذا قال في مواضع ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٥) وكذا أمر بغير شيء ثم قال: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٦) نحو قوله تعالى ﴿وَأَمْلِكُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾^(٧) الآية وقوله: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٨) وقوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٩) ولو لم يكن الإيمان معروفاً عند كل منهم وما به ثبت الاسم لكان يكون ذلك شرطاً غير مفيد. وكذا خاطب الله

-
- (١) لوحة ٣٣٣ ظ ز.
 (٢) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٥٦.
 (٣) لوحة ٤٦٥ و د.
 (٤) سورة التوبة - ٩ - الآية ١٨.
 (٥) سورة الكهف - ١٨ - الآية ١٠٧.
 (٦) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٧٨.
 (٧) سورة الأنفال - ٨ - الآية ١.
 (٨) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٧٨.
 (٩) لوحة ٢٢٠ ظ ط.
 (١٠) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٣٩.

تعالى باسم الإيمان على ما ارتكبوا من المعاصي الموجبة للحدود الوارد فيها الوعيد من نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^(١) وغير ذلك من الآيات التي تلونها في مسألة وعيد الفساق، ولو كان الإيمان اسماً لغير التصديق أو كان اجتناب الكبائر أو مطلق المعاصي شرطاً لثبوت الإيمان لم يكن لذلك معنى.

والدليل على أن الإيمان اسم للتصديق دون الأعمال أن أعداء الله تعالى (فزعوا عند معاينتهم العذاب والبأس إلى التصديق دون غيره من الأعمال نحو قول)^(٢) فرعون لما أدركه الغرق ﴿قَالَ ءَامَنْتُ﴾^(٣) الآية وقول قوم يونس عليه السلام: ﴿ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَحَدُّهُ﴾^(٤) والدليل على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿أَوَلَمْ تَوَدَّ أَنْ يُقَالَلَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) أي ألم تصدق بإحيائي الموتى؟ وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا﴾^(٦) لَمْ تَكُنْ ءَامَنْتَ مِنْ قَبْلُ^(٧) والدليل عليه أنه تعالى خاطب باسم المؤمنين ثم^(٨) أوجب الأعمال على ما قال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٩) والدليل على أنه تعالى قال في الكفرة ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(١٠) والانتهاه عن الكفر يكون بالإيمان ولو كانت الأعمال كلها إيماناً لم يكن المنتهى عن الكفر منتهياً عنه ما لم يأت بجميع الطاعات

-
- (١) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٧٨.
 (٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
 (٣) سورة يونس - ١٠ - الآية ٩٠.
 (٤) سورة غافر - ٤٠ - الآية ٨٤.
 (٥) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٦٠.
 (٦) لوحة ٤٦٥ ط د.
 (٧) سورة الأنعام - ٦ - الآية ١٥٨.
 (٨) لوحة ٣٣٤ و ز.
 (٩) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٨٣.
 (١٠) سورة الأنفال - ٨ - الآية ٣٨.

وإذا ثبت الانتهاء بالتصديق وحصلت له المغفرة عما سلف به دل أنه هو الإيمان. وفيه إبطال قول المعتزلة فإن في الآية دليلاً أن ما ينتهي به الكفر تحصل به المغفرة ويكون من انتهى كفره أهلاً للمغفرة، وعندهم ليس كذلك.

يحققه أن الله تعالى قال: ﴿إِنْ تُطِيعُوا قَرِيبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ﴾^(١) وقال: ﴿أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾^(٢) ثبت أن الإيمان هو الذي به ترك الكفر والكفر هو الذي به ترك الإيمان.

يحققه: أن الإيمان إما أن يكون اسماً للتصديق^(٣) والإقرار والعبادات كلها أو يكون اسماً لكل عمل فكل عمل إيمان على حدة (كما هو طاعة على حدة)^(٤) وعبادة على حدة.

فإن قالوا بالأول قيل^(٥): ينبغي أن يزول الإيمان بزوال بعض الأعمال أو بزوالها كلها، وقد أجمع المسلمون على تحقيق اسم الإيمان وإثبات حكمه بمجرد الاعتقاد قبل وجود غيره من العبادات، فكان ذلك فاسداً بإجماع المسلمين.

وإن قالوا بالثاني. فينبغي أن تكون الأديان كثيرة ويكون المنتقل من عبادة منتقلاً من دين إلى دين، والقول به باطل.

يحققه: أن الله تعالى جعل لكل عبادة من العبادات اسماً^(٦) خاصاً وراء اسم الجملة وهي العبادة فتكون هذه صلاة وتلك صوماً وزكاة وجحاً وغير ذلك، فما بال أرفع العبادات ليس له اسم خاص يعرف به خاصيته لا يشاركه فيه غيره، بل

(١) سورة آل عمران ٣- الآية ١٠٠.

(٢) سورة آل عمران ٣- الآية ١٠٦.

(٣) لوحة ١٨٢ ظ ب.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.

(٦) لوحة ٤٦٦ و د.

الناس لم تزل لا يعرفون له اسم الخاصية ويعرفون أنه اسم لفعل مخصوص على^(١) ما قررنا.

يحققه: أن النبي عليه السلام لما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان ما أجاب عنه إلا بالتصديق حيث قال: "أن تؤمن بالله وملائكته"^(٢) الخ.. لم يذكر فيه إلا التصديق ثم قال: "هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم"^(٣) ولو كان الإيمان اسماً لما وراء التصديق لكان إيتاؤه^(٤) ليلبس عليهم أمر دينهم لا ليعلمهم، وكان النبي عليه السلام قد قصر في الجواب، وكان قول النبي نعم بعد قول جبريل "فإذا فعلت هذا فأنا مؤمن" كذباً والقول بعد كفر، ويدل على ما روى عن النبي عليه السلام أنه مثل عن أفضل الأعمال فقال: "إيمان لا شك فيه، وجهاد"^(٥) لا غلول فيه، وحج مبرور"^(٦) ولو كان الإيمان اسماً لكل الخيرات (لا يجوز)^(٧) وجوده بلا شك لأنه لا أحد يقطع القول بإثبات جميع الخيرات، ولأنه غاير بين الإيمان وبين الغزو والحج وذلك دليل أنهما غير الإيمان، والدليل عليه أن الله تعالى جعل الإيمان شرطاً لقيام الأعمال الصالحة بقوله تعالى: ﴿لَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾^(٨) ولو كان الإيمان اسماً لجميع الأعمال الصالحة والخيرات لكان شرط الشيء وما به قيامه هو ذلك الشيء^(٩) وهو محال. وفي

(١) لوحة ٢٢١ و ط.

(٢) رواه مسلم من طريق عمر بن الخطاب في صحيحه ج ١ ص ١٥١ بشرح النووي. وذكره البخاري من طريق أبي هريرة مع اختلاف في اللفظ ج ١ ص ١٩ ط بولاق ١٣١٢ هـ.

(٣) تكملة الحديث السابق.

(٤) لوحة ٣٣٤ ط ز.

(٥) د بالهامش.

(٦) ذكره البخاري في مسنده عن أبي هريرة ج ١ ص ١٤ وذكره مسلم في مسنده عن أبي هريرة ج ٢ ص ٧٢ وذكره أحمد بن حنبل في مسنده عن أبي هريرة ج ٢ ص ٢٥٨ مع اختلاف في اللفظ في الروايات الأربع.

(٧) د لا يكون.

(٨) سورة الأنبياء ٢١ - الآية ٩٤.

(٩) لوحة ٤٦٦ ط د.

المسألة دلائل كثيرة أعرضنا عن ذكرها تحامياً عن الإطالة.

[مناقشة قول الخصوم وإبطاله]:

ولا شبهة للخصوم فيما يتعلقون به من قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾^(١) أي صلاتكم إلى بيت المقدس، لأن الآية يحتمل أن كان المراد بها تصديقهم تكون الصلاة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس أو الواجب فيها هو التوجه إليه والإيمان هو التصديق. ويحتمل أن المراد بها الصلاة نفسها غير أنها سميت إيماناً مجازاً لما أنها لا تصلح بدون الإيمان، فكان الإيمان شرط جوازها وسبب قبولها فسميت به مجازاً. ويحتمل أنها سميت إيماناً مجازاً لما أنها لا تصلح بدون الإيمان، فكان الإيمان شرط جوازها وسبب قبولها فسميت به مجازاً. ويحتمل أنها سميت إيماناً لدلالاتها على الإيمان إذ هي دلالة على كون مؤديها مؤمناً، وقد ورد الخبر أن بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة ولهذا قال علماؤنا - رحمهم الله - إن الكافر إذا صلى بجماعة كصلاتنا حكم بإسلامه، والدليل على ذلك أن الصلاة بدون التصديق لم تكن إيماناً والتصديق بدونها إيمان حتى إن من صدق ثم مات من ساعته قبل توجه فرض الصلاة عليه لقي الله تعالى وهو مؤمن، فدل أنها كانت إيماناً باعتبار التصديق، إما لكونها دلالة عليه وإما لكونه شرطاً أو سبباً لها على أن الاسم محمول على المجاز بالإجماع فإنهم لا يجعلون الإيمان اسماً لكل فرد من أفراد العبادات حق^(٢) لا يكون الخارج عن الصلاة خارجاً عن الإيمان ولا^(٣) مفسدها مفسداً للإيمان وكذا هذا في الصوم والحج وغير ذلك، ثم إطلاق اسم الجملة على كل فرد من الأفراد مجازاً فإذا كان الاسم مجازاً كان حمله على ما ذكرنا أولى

(١) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٤٣.

(٢) لوحة ٣٣٥ و ز.

(٣) لوحة ١٨٣ و ب.

لما^(١) فيه من مراعاة معنى اللغة لذا الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق لا عن العبادة، والله الموفق.

وكذا تعلّقهم بالمروى عن رسول الله ﷺ: "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة"^(٢) فاسد^(٣)، لأن الراوي شهد بغفلته حيث شك (فقال بضع وستون أو بضع وسبعون إذ لا يظن بالنبي عليه السلام الشك في ذلك)^(٤) ثم التعلّق بمثل هذه الأحاديث في^(٥) باب الاعتقاد باطل لأن خبر الواحد لو لم يكن فيه دلالة غفلة الراوي ولم يكن ورد بمخالفة الكتاب فكيف وقد وجد فيه الأمران، أما دلالة الغفلة فلما ثبت فيه من الشك وأما مخالفة الكتاب فلما مر من دلائل القرآن على صحة ما ذهبنا إليه.

ثم المحتج بهذا الحديث (بخالف الحديث)^(٦) فإن في الحديث أن شهادة أن لا إله إلا الله شعبة من الإيمان وهو يجعلها إيماناً، والأصل أن المتركب من أركان مختلفة لا يكون لكل ركن منه لا اسمه ولا حكمه كما في كل فعل من أفعال الصلاة وأفعال الحج وكالأنف أو الخد من الوجه والبياض أو السواد من الكف، وإذا جعل المتعلّق بالحديث ذلك إيماناً كان مخالفاً لما احتج به من الحديث على ما بينا أن الإيمان في الحقيقة هو التصديق لا يعرف أهل اللسان غير ذلك فإطلاقه على غيره يكون مجازاً لكونه سبباً لقيامه في نفسه وشرطاً لصحته وثبوته، والله الموفق.

(١) لوحة ٤٦٧ ود.

(٢) ذكره البخاري في صحيحه ج ١ ص ١١ عن طريق أبي هريرة ولم يورد أو بضع وسبعون، وذكره مسلم في صحيحه عن طريق أبي هريرة ج ٢ ص ٥ وأورد أو بضع وسبعون، وذكره الترمذي ج ١٠ ص ٨٦ عن طريق أبي هريرة بلفظ مختلف.

(٣) ز سقط.

(٤) ب ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٥) لوحة ٢٢١ ط.

(٦) ز سقط.

[إبطال قول الكرامية]:

وقول من يقول إن الإيمان هو القول المجرد وليس في القلب منه شيء باطل. يكاد يبلغ مبلغ إنكار النصوص فإن الله تعالى قال في المنافقين: ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَمِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾^(١) ولو لم يكن بالقلب إيمان لم يكن لهذا القول فائدة كمن يقول لآخر ولم يؤمن يدك أو رجلك وحاشا أن يكون في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾^(٢) ولو كان الإيمان قولاً لكان الله تعالى يقول لنبيه "قل لم تؤمنوا" أمراً له أن يكذب، لأنهم^(٣) لما قالوا آمنا وعين هذا القول منهم الإيمان فقد وجد منهم الإيمان وصاروا مؤمنين، كمن قال: أنا متكلم وجد منه الكلام وصار متكلماً، فمن قال للأول لم تؤمن وللثاني لم تتكلم كان كاذباً، ومن جوز أن الله يأمر نبيه عليه السلام بالكذب فقد كفر.

بحقيقته: أنه قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٤) ولو لم يكن في القلب إيمان لم يكن لهذا معنى وهم يقولون للنبي عليه السلام وللصحابه - رضي الله عنهم -: لما يدخل الإيمان في قلوبكم أيضاً، وكذا هذا من هذا القائل تسوية بين النبي عليه السلام وجميع المؤمنين وبين المنافقين، وفساد هذا ظاهر وقال تعالى: ﴿يَعْتُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَسْمَعُوا لِعَهْدِكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٥) ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به فقد صدقوا فلم يكن لقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ معنى وقال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِالْإِيمَانِ﴾^(٦) ولو لم يكن

(١) لوحة ٤٦٧ ظ د.

(٢) سورة المائدة - ٥ - الآية ٤١.

(٣) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٤.

(٤) لوحة ٣٣٥ ظ ز.

(٥) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٤.

(٦) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٧.

(٧) سورة الممتحنة - ٦٠ - الآية ١٠.

الإيمان إلا القول لكان كل سامع واحداً ولم يكن لقوله: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ﴾ معنى وقال: ﴿وَمَنْ فَعَلْتُمْ كُفْرًا فَمَنْ يَكْفُرْ لَكُمْ كُفْرًا فَلَنْ يُغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (١) ثم قال: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ﴾ (٢) (٣) فكان دليل أن الإيمان حقيقة بالقلب حيث يعلم الله تعالى به وحده، وكذا الله تعالى وعد المنافقين النار بل قال إنهم ﴿فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (٤) وهذا في من هو مؤمن حقاً وليس بكافر كما يزعمه (٥) الكرامية محال، على أن الله تعالى شهد عليهم بالكفر بقوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (٦) فمن زعم أن الله تعالى غلط في تسميتهم كفاراً بل هم مؤمنون حقاً، لم يكن في (٧) كفره شك، وكذا (٨) قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (٩) وهذا أوضح من أن يحتاج فيه إلى الإطناب إذ (١٠) من سمى المكذب بقلبه مؤمناً مع أن الإيمان هو التصديق، لا يخفى فساد كلامه وسخافة عقله ورقة دينه على أحد، والله الموفق.

وكان هؤلاء ذهبوا إلى ذلك لما رأوا من إجراء أحكام الإسلام على الذين شهدوا باللسان، وهذا كهذا في حق إجراء الأحكام إذ لا اطلاع للعباد على الضمانر والعقائد فيكون الاعتبار (١١) في حقهم لما يمكنهم الوقوف عليه لما لم يمكنهم تعليقاً للتكليف بما في الوسع ولا كلام فيه إنما الكلام في حق اعتباره في أحكام الآخرة

(١) سورة النساء - ٤ - الآية ٢٥.

(٢) لوحة ٤٦٨ و د.

(٣) سورة النساء - ٤ - الآية ٢٥.

(٤) سورة النساء - ٤ - الآية ١٤٥.

(٥) ز زعت.

(٦) سورة التوبة - ٩ - الآية ٨٠.

(٧) ط سقط.

(٨) لوحة ٢٢٢ و ط.

(٩) سورة التوبة - ٩ - الآية ٥٤.

(١٠) لوحة ١٨٣ ط ب.

(١١) لوحة ٣٣٦ و ز.

التي تثبت في حق الله تعالى، والله موفق.

يحققه: أن الإيمان دين والأديان تعتقد والاعتقادات بالقلوب.

يحققه: أن ارتفاع فعل الإيمان عن الممتحنين محال، وتمر عامة الأوقات ولا توجد الشهادة^(١) باللسان بل من الأحوال ما ينهي المرء فيه أن يقول آمنت بالكتب والنبیین والبعث ونحو ذلك كما في الصلوات وكما في حال كونه في الكنيف، وكما في حال خروج البول والغائط منه ومحال ارتفاع فرض الإيمان أو النهي عنه ما دام التكليف باقياً أو القول بكراهيته حال وجود العبادة التي لا صحة لها إلا به، وكل ذلك يدل على أن الإيمان في الحقيقة هو التصديق، والذي يؤيد هذا كله قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن أَكْثَرَ وَفَلَّهٖ مُّطْمَئِنُّ بِالإِيمَانِ﴾^(٢) لم يجعل لهم كفراً باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب ومنع ذلك أن يكون كفراً بإيمان القلب فثبت أن القلب هو موضع الإيمان وبه يستدل أن كفر القلب يمنع قول اللسان من أن يكون إيماناً، والله موفق.

[المعرفة لا تكفي بل لابد من تصديق القلب]:

ثم بالقلب يكون التصديق لما مر أن الإيمان يكون بالقلب والإيمان هو التصديق، وليست المعرفة الخالية عن التصديق إيماناً كما ظن جهم وجماعة أن الإيمان هو المعرفة لما أن الإيمان هو التصديق ثم ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب والتكذيب ينافي التصديق لا المعرفة إذ ما يضادها النكرة والجهالة، وليس كل من جهل حقاً يكذب به.

يحققه: أن الإيمان (بجميع الأنبياء والرسل)^(٣) وبجميع الكتب وجميع الملائكة ثابت وهو التصديق، والمعرفة بأعيانهم منعدمة، وأهل العناد كانوا يعرفونه

(١) لوحة ٤٦٨ ظ د.

(٢) سورة النحل - ١٦ - الآية ١٠٦.

(٣) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

كما يعرفون أبناءهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون^(١)، ولم يثبت لهم الإيمان بتلك المعرفة لانعدام التصديق وثبوت ما يضاده وهو التكذيب، والله الموفق.

[الإيمان لا يزيد ولا ينقص]:

وإذا كان الإيمان هو التصديق وهو في نفسه مما لا يتزايد وما لا يتزايد فلا نقصان له إلا بالعدم ولا زيادة^(٢) عليه إلا بانضمام مثله إليه، فلا زيادة إذا للإيمان بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان بارتكاب المعاصي، إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما فكان تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان على ما روى عن أبي حنيفة^(٣) - رحمه الله - أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمن بكل فرض جاء فيزداد إيمانه بالتفسير مع إيمانه بالجملة وإن كان بالجملة في التحقيق إيمان به، وقد روى^(٤) عن ابن عباس - رضي الله عنهما - هذا التأويل أيضًا وكذا الثبات على الإيمان والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة إذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الأولى كما يوجد درهم ثم يزداد عليه في كل ساعة درهم إلا أن تلك الزيادة في نفسه إذ هو غير محتمل للتجزؤ، ويحتمل الزيادة عليه أن يزداد نوره وضياؤه في القلوب بالأعمال الصالحة وينتقص ذلك بالمعاصي إذ الإيمان له ضياء ونور على ما قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْعَالِهِمْ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾^(٦) فأما^(٧) هو في ذاته فلا

(١) لوحة ٤٦٩ ود.

(٢) لوحة ٣٣٦ ظ ز.

(٣) يقول أبو حنيفة في الفقه الأكبر - وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق. راجع: ص ١٨٢ متن الفقه الأكبر.

(٤) لوحة ٢٢٢ ظ ط.

(٥) سورة الصف - ٦١ - الآية ٨.

(٦) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٢٢.

(٧) لوحة ١٨٤ و ب.

يحتمل الزيادة والنقصان على^(١) ما بينا، ثم أحق الناس^(٢) أن يمتنع عن القول بالزيادة على الإيمان هم الذين يجعلون الأعمال من الإيمان^(٣)، وذلك لأنهم إذا جعلوا الأعمال كلها إيماناً فلا أحد إذا استكمل الإيمان، والزيادة على ما هو لم يكمل بعد وهو في حد النقصان محال، ولأنه ما من عبادة توجد إلا وهي من الإيمان ولا شيء وراء الكل ليتصور أن يكون زيادة باتصاله به.

يوضحه: أن الزيادة تكون على ذي النهاية فينتهي ثم يزداد عليه، فأما الزيادة على ما لا نهاية له فمحال إلا أن يقول الإيمان في حق الكل في حد النقصان ثم يزداد بكل طاعة، فمن كانت طاعاته أكثر كان إيمانه أكثر، فيقال له إذاً على زعمك كما الإيمان غير متصور فكان إيمان كل نبي ومرسل ناقصاً، ثم نقول: إنا بينا أن الإيمان هو التصديق، وما وجد من الأعمال يساويه في اسم الطاعة والعبادة دون اسم الإيمان، فوجود شيء منها يزداد من حيث المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذي يخالفه، فيكون بزيادة عمل يوجد ازدياد عباداته وطاعاته لا زيادة إيمانه، كما

(١) لوحة ٤٦٩ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه يقول الجويني: إن حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً ومن حمله على الطاعة سرّاً وعلناً فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وبنفس المعصية ويقول الجويني: وهذا مما لا نؤثره. راجع الإرشاد للجويني ص ٣٩٩.

أما السيد الشريف في شرحه للمواقف ج ٣ ص ٢٥٢ فيقول: إن الإمام الرازي وكثير من المتكلمين قالوا إنه بحث لفظي لأنه فرع في تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما.. وإن قلنا هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق فيقبلهما.

ويقول الإيجي ومعه السيد الشريف: الحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين: أي بحسب الذات وبحسب المتعلق الأول القوة والضعف فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفاً. الثاني من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال التصديق التفصيلي في أفراد ما علم به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي، فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق بمكان هذا تصديقاً مغيراً لذلك التصديق المجمل ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الإيمان والنصوص نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْكُمْ دِينَكُمْ فَادْعُكُمْ إِلَيْكُمْ﴾ دالة على قبوله لهما أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان.

إذا كان في بيت عشرة من الرجال فدخلت (١) امرأة (٢) ذلك البيت (٣) كان دخولها يوجب زيادة في الأشخاص والأدبيين (٤) دون الرجال حتى إن من قال ازداد بدخولها الأشخاص كان صادقاً، وإن قال ازداد (٥) الرجال كان كاذباً فكذا هذا، والله الموفق.

ثم العجب منهم أنهم يزعمون أن كافراً لو أسلم وصدق بجميع ما يجب تصديقه صار مؤمناً ثم لو ارتكب من ساعته إثماً انتقل إيمانه وليس معه إلا التصديق والتصديق (٦) لا تزايد له، ولو اختلف لتبدل بالتكذيب وبطل، ولو لم يخلت بقى كاملاً فكان القول ببقائه وثبوت النقص فيه باطلاً، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (٧) أنه دليل أن الدين كان إلى ذلك اليوم ناقصاً. باطل، لأن ذلك يوجب على قولهم أن من مات قبل ذلك من المهاجرين والأنصار الذين شهدوا بدر (٨) وبايعوا رسول الله عليه السلام البيعتين (٩) جميعاً وبذلوا أنفسهم لله تعالى بمكة مع عظيم ما حل بهم من نكاية العدو وأنواع البلايا كلهم، ماتوا على دين ناقص، وكذلك كان (١٠) رسول الله عليه السلام يدعوهم إلى دين ناقص، وكان يوالي ويعادي عليه، وصاحب هذا القول على دين كامل، فإذا سعى في مدح نفسه وتركيتها وتقديمتها على من يعلم أنه بجميع سعيه لا يبلغ مقاماً (١١) واحداً من

(١) لوحة ٣٣٧ و ز.

(٢) ز سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) د واد مبين.

(٥) لوحة ٤٧٠ و د.

(٦) ز سقط.

(٧) سورة المائدة - ٥ - الآية ٣.

(٨) أي غزوة بدر وهي التي أعطى فيها المسلمون للمشركين درساً قاسياً رغم قلة عدد المسلمين وكانت أول غزوة في الإسلام.

(٩) هما بيعة العقبة الأولى والثانية.

(١٠) ط كتاب - زائدة.

(١١) لوحة ٢٢٣ و ط.

مقاماتهم، ثم هو شهد على كتاب الله تعالى أنه جاء بالدين الناقص إلى ذلك اليوم، وهذا كله باطل.

[وجوه تأويل آية اليوم أكملت:]

تم تأويل الآية والله أعلم على وجوه:

أحدها- أنه لا يريد باليوم يوماً يشار إليه كما لا يريد بقوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ يوماً يشار إليه بل كان الدين مرضياً عنده ثم بعد ذلك وجهان:

أحدهما: إسقاط معنى اليوم وحمله على ما جرت العادة في التكلم به^(١) لافتتاح الكلام دون تحقيق الوقت.

والثاني: أن يراد به عصر النبي ﷺ إذ كان قبل ذلك فترة وقد كانت مست الحاجة إلى من يبين لهم الحق فيبين ذلك برسوله عليه السلام في ذلك العصر وهذا ظاهر في مبتذل الكلام، فإن ملكاً من الملوك لو مَنَّ على أهل مملكته فقال: إن من كان^(٢) سبقكم^(٣) من آبائكم كانوا في زمن من كان^(٤) ملك الولاية قبلي في أنواع الفتن وصنوف من المصائب والمحن بسبب سوء مملكته وخوفه في معاملة رعيته وتعديه عن الصواب في تدابير سياسته ورسوم إمارته، وأنتم اليوم في ظل السلامة وتحت جناح الأمانة وكنف الدعة والراحة بيمين سياستي وشفافتي ورأفتي على طبقات ريعتي وأهل مملكتي، لا يريد^(٥) بذلك اليوم الذي يخاطبهم فيه بذلك بل جميع عصره وزمان ثبوت سلطانه ودولته فكذا هذا والله أعلم.

(١) لوحة ٤٧٠ ط.د.

(٢) د من - زائدة.

(٣) لوحة ٣٣٧ ط.ز.

(٤) د سقط.

(٥) لوحة ١٨٤ ط.ب.

والثاني من وجوه التأويل: أن يكون قوله: ﴿أَكْمَلْتُ﴾ ^(١) أي أظهرت لكم دينكم حتى قدرتم على إظهاره في كل مشهد، وأظفركم بعدوكم حتى ييأسوا من ترككم الدين كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَبِّئِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ ^(٢) وقوله: ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ ثَوْبِهِ﴾ ^(٣) وكقوله: ﴿وَيَأْتِ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ ثَوْبُهُ﴾ ^(٤) ولا يجوز (أن يكون) ^(٥) نور الله تعالى غير تام في نفسه حتى يتمه ولكن يتمه في الخلق لأن يظهره فيهم.

والثالث: أن يكون تمامه بما أربع عدوهم وأكرم الرسول عليه السلام برعب العدو وآمن المؤمنين عنهم، فعلى هذا أكمل ذلك اليوم والأمر ^(٦) بالمعروف فمن يقتل عدوه من الملوك يقول اليوم تم ملكي وعزتي وسلطاني فمثله الأول، على أن تمام الشيء بوجهين:

أحدهما: باستكمال ما لا يقوم دونه.

والثاني: باستيعاب ما له بعد التزین والتحسين مما هو في حق النبع ^(٧)، ثم ما كان واحداً في نفسه أو متناهياً يتم بشيء آخر فضلاً كان ذلك أو شرطاً فأما الذي لا يحد في نفسه فلا كمال له لا بفضله ولا شرطه فكان كماله على أصلهم محالاً فكان تعلقهم به باطلاً، والله الموفق.

[مسألة العاقبة]:

ثم الإيمان لما كان اسماً للتصديق وهو على التلخيص ^(٨) تصديق محمد ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى وهو شيء حقيقي معلوم الحد، فإذا حصل بهذا الحد كان الذات به مؤمناً كالقعود والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك لما كانت معاني

(١) د سقط.

(٢) سورة المائدة - ٥ - الآية ٣.

(٣) سورة الصف - ٦١ - الآية ٨.

(٤) سورة التوبة - ٩ - الآية ٣٢.

(٥) د سقط.

(٦) لوحة ٤٧١ ود.

(٧) ز التتبع.

(٨) ز التخصيص - وهي الأحسن.

معلومة الحد متى وجدت بحقيقتها كان الذات بها قاعداً جالساً أسود أبيض فكذا هذا، ثم إذا كان كذلك لا معنى لقول الأشعرية ومن تقدمهم من الخوارج كنجدة^(١) الحروري وطوائف من الناس^(٢) أن لا عبرة لإيمان من وجد منه التصديق للحال ولا لكفر من^(٣) وجد منه التكذيب بل العبرة للعاقبة، فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص المعين يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان مكذباً لله تعالى ولرسوله عليه السلام ساجداً للصنم، وإن كان في علمه أنه يختم له بالكفر - نعوذ بالله - يكون^(٤) في الحال كافراً وإن كان مصدقاً لله تعالى ولرسوله فهذا لا معنى له، لأن الحقائق لم تعرف معدومة باعتبار العلم أنها تتعدم فإن الله يعلم الحي حياً ولا يعلمه للحال ميتاً وإن كان يعلم أنه يموت لا محالة، وكذا هذا من الجالس والقائم والأسود والأبيض وكل وصف وحال للآدمي، ولو كان الأمر على ما تزعمون لكان ينبغي أن نكون نحن الآن في الآخرة وأن كل ميت كان حياً لأن عاقبة الأمر هكذا، وحيث كان هذا باطلاً خارجاً عن المعارف دل على بطلان ذلك المذهب، والله الموفق.

فإن قالوا: أليس إذا علم الله تعالى أنه يختم له بالإيمان فهو ولي الله، وإذا علم أنه (يختم له بالكفر فهو عدو الله تعالى؟ قلنا: الولاية والعداوة تكونان بالإيمان والكفر فمن كفر بعد إيمانه^(٥) كان ولياً فصار عدواً وكذا القلب، والتغير على الولي والعدو دون الولاية والعداوة كما في العلم والمعلوم والإخبار والمخير عنه، والله الموفق.

(١) لوحة ٣٣٨ و ز.

(٢) يقول البغدادي في أصول الدين ص ٢٥٣ - كل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان قال بالموافاة وقال كل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن، ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا علم في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمناً، والواحد من هؤلاء يقول اعلم أن إيماني حق وضده باطل وإن وافيت ربي عليه كنت مؤمناً حقاً فستنتى في كونه مؤمناً ولا يستنتى في صحة إيمانه.

(٣) لوحة ٢٢٣ ظ ط.

(٤) لوحة ٤٧١ ظ د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

[مسألة المشينة في الإيمان]:

وبمعرفة هذا نعرف بطلان مقالتهم أنا لا نقول نحن مؤمنون على الثبات بل نقول نحن مؤمنون إن شاء الله تعالى^(١) لأن التصديق لما وجد، فقد وجد الإيمان بحقيقة، فقول من يقول: أنا مؤمن إن شاء الله مع وجود حقيقة التصديق كقول من يقول: أنا قائم إن شاء الله وأنا قاعد إن شاء الله مع^(٢) وجود حقيقة ذلك، وذلك باطل، ولا معنى لقول من قال منهم إيماني حق^(٣) بلا استثناء^(٤) وإذا وصف نفسه قال: أنا مؤمن إن شاء الله، لأن إيمانه إذا كان حقاً كان هو مؤمناً حقيقة كالقعود متى كان متحققاً كان الرجل قاعداً، ولا معنى أيضاً لقول من يقول: أنا مؤمن بالله من غير استثناء، وقال أنا مؤمن عند الله إن شاء الله؛ لأن الإيمان إذا تحقق بحقيقته

(١) يقول بهذا الأشاعرة وقد قيل للجويني قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشينة وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال: إنه مؤمن إن شاء الله فما محمول ذلك؟ فقال الجويني: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشينة ولم يقصدوا التشكيك في الإيمان الناجز.

راجع الإرشاد للجويني ص ٤٠٠.

ويزيد شرح الطحاوية في العقيدة السلفية الأمر تفصيلاً فيقول الناس في الاستثناء على ثلاثة أقوال طرفان ووسط منهم من يوجبهم ومنهم من يحرمهم من يجيزه باعتبار ويمنعه باعتبار والأخير أصح الأقوال. أما من يوجبهم فلهم مأخذان: أحدهما أن الإيمان هو ما مات الإنسان عليه والإنسان إنما يكون عند الله مؤمناً أو كافراً باعتبار الموافاة وما قبل ذلك لا عبرة به.

والثاني أن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله وترك ما نهاه عنه كله، فإذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه أنه من الأبرار المتقين.

وأما من يحرمه فكل من جعل الإيمان شيئاً واحداً فيقول أنا أعلم أنني مؤمن كما أعلم أنني تكلمت بالشهادتين فقولني أنا مؤمن كقولني أنا مسلم فمن استثنى في إيمانه فهو شاك فيه.

وأما من يجوز الاستثناء وتركه فهم أسعد بالدليل من الفريقين وخير الأمور أوسطها فإن أراد المستثنى الشك في أصل إيمانه منع الاستثناء وهذا مما لا خلاف فيه، وإن أراد أنه مؤمن من المؤمنين المصدقين فبالاستثناء حينئذ جائز وكذلك من استثنى وأراد عدم علمه بالعاقبة وكذلك من استثنى تعليقاً للأمر بـمشينة الله لا شكا في إيمانه.

راجع: شرح الطحاوية ص ٢٨١-٢٨٤.

(٢) لوحة ١٨٥ وب.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٤٧٢ ود.

كان مؤمناً عند الله حقيقة، وإنما الشك أن يكون مؤمناً وقت الموت ولا يظن بهم^(١) أنهم يشكون في وجود التصديق منهم للحال بل إنما يثبتون ذلك على القول بالموافاة وهو أن المذهب عندهم أن لا عبرة للإيمان الموجود للحال (ولا للكفر الموجود للحال)^(٢) بل العبرة بحالة الموت وتلك الحالة مستورة عليهم، فإذا لم يعلموا بها لا يعلمون ما هم عليه للحال لسقوط اعتبار ما هو الموجود للحال، وبمعرفة بطلان ذلك يعرف بطلان هذا، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الله تعالى شهد بالإيمان لمن آمن بالله ورسله بقوله تعالى: ﴿ءَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾^(٣) ومدح بقطع القول الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَءَامَنَّا﴾^(٤) الآية ولم يأمر بالاستثناء وإن لم يكن لهم بالعاقبة علم، وأمر أيضاً بالقول بذلك من غير الاستثناء بقوله تعالى: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا﴾^(٥) ثم خاطب الله تعالى خلقه^(٦) في كثير من العبادات^(٧) باسم الإيمان وفي كثير من الحل والحرمة ثم لم يوجد أحد تخرج في شيء مما أحل باسم الإيمان^(٨) وأمر به ظناً منه بنفسه أنه ليس بحقيق لذلك الاسم وأن المراد ينصرف إلى غيره فكذا التسمي به، والله الموفق.

[الإسلام والإيمان لا يتغايران]:

وإذا عرف أن الإيمان هو التصديق عرفنا أن الإيمان والإسلام شيء واحد، والأسماء من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، وذلك لأن

-
- (١) لوحة ٣٣٨ ط ز.
 (٢) ز ما بين القوسين سقط.
 (٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٨٥.
 (٤) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٩٣.
 (٥) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٣٦.
 (٦) ط حده.
 (٧) لوحة ٢٢٤ و ط.
 (٨) لوحة ٤٧٢ ط د.

الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآيات والآثار^(١) على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلق والأمر ولا شريك له في ذلك، والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها، وكذا كل شيء بالعبودية لله تعالى لا شريك له فحصلنا عن طريق المراد منهما على واحد. وقيل: الإسلام في اللغة هو الإخلاص على ما قال تعالى لإبراهيم الخليل: ﴿أَسْلِمْتُ قَالَ أَنْزِلْ إِلَكَ إِنَّا نُرِيهِمْ وَأَسْمِعُهُمْ وَأَسْمِعُكَ وَلَاحِقَ وَتَقُوبُ وَالْأَسْبَاطُ وَمَا أَوْقَى مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أَوْقَى النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَتَحْنُ لَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٢) فهو على إخلاص العبد نفسه لله تعالى لا يجعل فيه شركاء، وهو أيضاً يرجع إلى ما بينا.

[أدلة القائلين بأن الإسلام غير الإيمان]:

وزعم بعض الحشوية أن الإيمان غير الإسلام^(٤) واحتجوا بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^(٥) جعل الإسلام غير الإيمان حيث أثبت الإسلام ونفى الإيمان^(٦)، واحتجوا أيضاً بخبر جبريل عليه السلام فإنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان فقال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والفقر خيره وشره من الله - وسأل عن الإسلام - فقال: أن تشهد أن لا^(٧) إله إلا الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت فقال في الأول: إذا فعلت كذا فأنا مؤمن وفي الثاني فأنا مسلم. قال: نعم. قال: صدقت^(٨)" ففرق الكتاب والسنة بين الأمرين.

(١) ز سقط.

(٢) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٣١.

(٣) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٣٦.

(٤) ممن يقول بأن الإيمان غير الإسلام الباقلاني حيث يقول: والإيمان خصلة من خصال الإسلام وكل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمانا. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٤٧.

(٥) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٤.

(٦) لوحة ٣٣٩ و ز.

(٧) لوحة ٤٧٣ و د.

(٨) سبق تخريج هذا الحديث في نفس الموضوع.

[أدلة النسفي على أن الإسلام هو الإيمان]:

ولنا أننا حقيقة الإيمان والإسلام لما كانا ما ذكرنا كان وجود أحدهما بدون الآخر محالاً، إذ هي جميعاً اسم لشيء واحد كالقعود والجلوس، يوضحه أن من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمناً يدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ أَلْهَوْا إِسْلَامَهُمْ﴾^(١) وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٢) والإيمان دين فلو كان غير الإسلام لكان^(٣) ينبغي أن لا يقبل. وقال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) وما وعدنا فيها غير بيت من المسلمين^(٥) وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾^(٦) وقال خبراً عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه: ﴿يَقُولُ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْكُمْ تَوَكُّلٌ إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾^(٧) وقال: ﴿إِنْ تَشِيعُوا إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٨) وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٩) وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(١٠) وقال في أول الآية أن يقولوا: ﴿آمَنَّا﴾ ثم ختم الآية بأن قال: "قولوا أنا مسلمون" ثم قال: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾^(١١) وقال في آية أخرى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا

(١) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٩.

(٢) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٨٥.

(٣) لوحة ١٨٥ ظ ب.

(٤) سورة الذاريات - ٥١ - الآيتان ٣٥، ٣٦.

(٥) سورة الزخرف - ٤٣ - الآية ٦٩.

(٦) سورة يونس - ١٠ - الآية ٨٤.

(٧) سورة النمل - ٢٧ - الآية ٨١.

(٨) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٠٢.

(٩) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٣٦.

(١٠) لوحة ٤٧٣ ظ د.

(١١) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٣٧.

الْكِتَابِ^(١) وَالْأَمِينِ ؕ أَسْلَمْتُمْ ؕ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ أَهْتَدُوا^(٢) ﴿ جعلهم في هذه الآية مهتدين بإسلامهم كما جعلهم في الآية الأولى مهتدين بإيمانهم، فهذا دليل واضح لا شك فيه أن جعل الإيمان والإسلام شيئاً واحداً لا يفترقان، وقال يوسف عليه السلام: ﴿ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَالْحَقِيقَ بِالصَّلَاحِينَ ﴾^(٣) وغير المؤمن لا يلحق بالصالحين وقال تعالى: ﴿ يَمْتُونُ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا^(٤) تَسْتَوُوا عَلَىٰ إِسْلَامِكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٥) وقد روى عن النبي عليه السلام أنه قال: "لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة"^(٦) وروى إلا "نفس مسلمة"، ثم لا تنازع في جميع المسلمين أن الدار التي هي (الأهل الإسلام هي لأهل الإيمان وأن التي هي)^(٧) لهؤلاء، فهي لهؤلاء وكذا الله تعالى قسم الخلق فقال: ﴿ فَكَفَرُوكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ ﴾^(٨) وقال: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾^(٩) فما فتوى صاحب هذا القول في المسلم أنه من أي قسم في الآيتين، ثم يقال له: لو كان الاسمان اسمين لمتغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن ثم لو كان كذلك فما قولك في مؤمن ليس بمسلم

(١) لوحة ٢٢٤ ظ ط.

(٢) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٢٠.

(٣) سورة يوسف - ١٢ - الآية ١٠١.

(٤) لوحة ٣٣٩ ظ ز.

(٥) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٧.

(٦) ذكره الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ج ٥ ص ٢٤١-٢٤٢ ونصه عن عمرو بن ميمون عن عبد الله قال: كنا مع النبي ﷺ في قبة نحو من أربعين، فقال: أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قلنا: نعم قال: والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة؟ وذلك أن الجنة لا يدخلها إلا نفس مسلمة وما لكم في الشرك إلا كالشعرة البيضاء في جلد ثور أسود أما نص الحديث المذكور في التبصرة فقد ذكره أحمد بن حنبل في مسنده ج ١ ص ٧٩ حيث سنل على أثناء خروجه في الحج ليلحق بأي بكر بأي شيء بعثت أي مع أبي بكر فقال: بعثت بأربع: لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان بينه وبين الفتى عهد فعهد به إلى مدته ولا يحج المشركون بعد عامهم هذا. وكذا ذكره الترمذي عن زيد بن ينجع ج ٥، ٣٠٩٢ وقال: حديث حسن عن سفيان بن عيينة.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

(٨) سورة التغابن - ٦٤ - الآية ٢.

(٩) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٠٦.

أو مسلم ليس بمؤمن في أحكام الدنيا والآخرة؟ فإن ثبت لأحدهما حكماً ليس للآخر ظهر ضلالة، وإن لم يثبت ظهر بطلان قوله، ثم الناس في عهد رسول الله ﷺ كانوا على^(١) ثلاثة أصناف: مؤمن وكافر ومنافق فمن أيهم كان المسلم إذ لم يكن فيهم رابع؟ فإن قالوا: كان من المؤمنين تركوا مذهبهم، وإن قالوا: كان من الكافرين ينبغي أن لا يقبل إلا ذلك الدين وهو الكفر أو النفاق بقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٢) والإيمان غيره فلا يقبل بل يقبل إما الكفر وإما النفاق والقول به كفر ظاهر، والله الموفق.

[الرد على من قال: إن الإسلام غير الإيمان]:

والجواب عن تعلّقهم بالآية قلنا: معناها - والله أعلم - أي: قولوا استسلمنا خوفاً من معرة السيف لا أن المراد منه حقيقة الإسلام الذي مراد بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ إذ لو كان كذلك والآية في المنافقين وكان الإسلام عندهم هو الأمور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبريل عليه السلام، وقد انتقاد أهل النفاق لهذا وقبلوها لكان ينبغي أن لا يقبل إلا ذلك، ولا يقبل إيمان المخلص ويقبل ذلك من أهل النفاق، ودخلوا تحت وعد المسلمين وإن لم يكن الإيمان دخل قلوبهم وهذا ظاهر الفساد، والله الموفق.

وهذا هو الجواب عن تعلّقهم بحديث جبريل عليه السلام وهو أن نقول لهم: إذا كان الإسلام غير الإيمان لابد أن يتصور وجود أحدهما حال عدم الآخر على ما هو حقيقة المغايرة، ثم لو^(٣) أن إنساناً أتى بجميع ما ذكر النبي عليه السلام في^(٤) جواب قوله: ما الإسلام؟ وامتنع عن اكتساب ما ذكره عليه^(٥) السلام في جواب قوله

(١) لوحة ٤٧٤ و د.

(٢) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٨٥.

(٣) لوحة ٣٤٠ و ز.

(٤) لوحة ٤٧٤ ظ د.

(٥) لوحة ٢٢٥ و ط.

ما الإيمان؟ أيكون مسلماً ينجو عما ينجو به المسلمون في الآخرة وينال به ما وعد للمسلمين في الآخرة؟ فإن قالوا: نعم، فقد جعلوا المكذب بقلبه الجاحد بجميع ما يجب تصديقه بالقلب مسلماً فائزاً بالخلود في الجنة ناجياً من العذاب، مع أن الله تعالى أخبر أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار وهذا ظاهر البطلان، وإن قالوا: لا. قيل: ولم وقد أتى بما هو الإسلام؟ وكيف^(١) يتصور أن يأتي شخص بما هو الإسلام ولا يكون مسلماً؟ أفيجوز أن يأتي شخص بالقعود ولا يكون قاعدًا، وكذا هذا في الأكل والشرب والمشى وغير ذلك من الأفعال الحسية، وكذا من الطاعة والمعصية والإيمان والكفر والصوم والصلاة، وهذا إنكار الحقائق، فإن قالوا: فما معنى الحديث؟ قلنا: لسنا بأولى بالاشتغال ببيان معنى الحديث منكم، إنما علينا إبطال كلامكم وإفساد احتجاجكم به، وقد قلنا بحمد الله تعالى ثم نقول: ذكر في الروايات الصحيحة أنه سأل في المرة الثانية عن شرائع الإسلام، وقال النبي عليه السلام: "أقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت"^(٢) هكذا أخبرنا الشيخ المعدل أبو محمد عبد الله بن محمد المعدل النسفي عن الشيخ الخطيب أبي العباس جعفر بن محمد بن المستغفري^(٣) النسفي^(٤) الخطيب بها، وكانت له عناية بليغة في باب علم الأخبار بإسناد متصل عن أبي حنيفة عن علقمة بن مرثد^(٥) عن ابن عمر^(٦) - رضي الله عنهما - الحديث بطوله، وكان فيه على نحو ما بينا، وهكذا

(١) لوحة ١٨٦ و ب.

(٢) نكره مسلم في صحيحه عن عمر بن الخطاب جزء ١ ص ١٥١ ونصه: قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ. وذكر حديث جبريل عليه السلام مع رسول الله، وذكره الترمذي في صحيحه ج ١٠ ص ٧٧ من طريق عمر بن الخطاب، وذكره البخاري بلفظ مختلف من طريق أبي هريرة البخاري ج ١ ص ١٩.

(٣) كان فقيهاً فاضلاً ومحدثاً كثيراً صدوقاً لم يكن فيما وراء النهر في عصره مثله ولد سنة ٣٥٠ هـ وتوفي في جمادي الأولى سنة ٤٣٢ هـ، راجع الجواهر المضينة للقرشي ج ١ ص ١٨٠، تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٢١.

(٤) لوحة ٤٧٥ و د.

(٥) هو أحد الأجلاء من رواة الحديث.

(٦) هو: أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب أسلم مع أبيه وهو صغير وهاجر معه إلى المدينة وكان من أهل الورع والعلم وكان أعلم الصحابة بمناسك الحج وتوفي

أخبرنا الفقيه الصالح الثقة أبو حفص عمر بن منصور البزار البخاري المعروف بجنب^(١) عن القاضي أبي نصر أحمد بن عمر العراقي^(٢) عن الشيخ أحمد بن خالد الزاهد^(٣) عن الشيخ أبي عبد الله^(٤) بن أبي حفص عن أبيه الشيخ أبي جعفر الكبير^(٥) عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر^(٦) عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه عليه السلام سئل عن^(٧) شرائع الإسلام فقال: "أقام الصلاة وإيتاء الزكاة" إلخ ذكر الحديث بطوله الشيخ أبو عبد الله بن حفص في كتابه المسمى بكتاب الإيمان، وهكذا روى الشيخ أبو عبد الله أيضًا عن عبد الله بن رجاء بن عمر البصري^(٨) قال: أخبرنا المسعودي^(٩) عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي ذكر أن عمر رضي الله عنه ذكر أن رسول الله سئل عن الإيمان ثم

سنة ٥٦٣ هـ.

راجع: صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ٢٢٨ الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر

ج ٤ ص ١٠٧

(١) لم اهتد لترجمته.

(٢) كان أحد أئمة أصحاب أبي حنيفة في الفقه وكان على قضاء سمرقند ومات ببخاري حدث عن ابن نعيم الاسترأبادي ومحمد بن يوسف. الجواهر المضية ج ١ ص ٢٢٩ وراجع كتاب أعلام الأخبار.

(٣) لم اهتد لترجمته.

(٤) هو الإمام ابن الإمام له كتاب الرد على أهل الأهواء تفقه على أبيه، راجع الجواهر المضية للقرشي ج ٢ ص ٢٥٧ والفوائد البهية للكنوي ص ٢٠.

(٥) هو: أحمد بن جعفر الكبير أخذ الفقه عن محمد بن الحسن ووصف بالكبير بالنسبة إلى ابنه بأنه يكنى بأبي حفص الصغير له أتباع وأصحاب كثيرون، راجع: الجواهر المضية للقرشي ج ١ ص ٦٧، الفوائد البهية للكنوي ص ١٨.

(٦) هو أبو سليمان، وقيل أبو سعيد كان تابعيًا لقي عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس انتقل إلى خراسان وتولى القضاء بمرور وكان عالمًا بالقرآن والنحو أخذ النحو عن أبي الأسود الدؤلي توفي سنة ١٢٩ هـ. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ١٩٢، تهذيب التهذيب لابن حجر ج ١١ ص ٣٠٥.

(٧) لوحة ٣٤٠ ظ.ز.

(٨) لم اهتد إليه.

(٩) هو: أبو عبد الله محمد بن عبد الله المسعود إمام فاضل من أهل مرو تفقه على أبي بكر القفال وشرح مختصر المزني توفي نيف وعشرين وأربعمئة. راجع: وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٤٤.

عن شرائع الإسلام فأجاب بالذي ذكر، فيكون هذا الخبر تفسيراً للأول فيحمل ما روى أنه سئل عن الإسلام على أن بعض الرواة لم يسمع لفظة الشرائع في السؤال، يؤيد هذا ما روينا أنها^(١) كانت مذكورة وحمل أمر^(٢) بعض الرواة على أنه لم يسمع أولى من حمل البعض أنه تعمد^(٣) الزيادة، لما أن عدالتهم تنفي تعمد الزيادة ولا تنفي عدم السماع، أو يحمل على أن هذا الراوي ترك تلك الزيادة لعلمه أن أحدًا لا يشتبه عليه أن المراد بالسؤال الثاني هو الشرائع دون الإسلام^(٤) إذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن أو يحمل على أنه أضمر لفظة الشرائع، وأقام المضاف إليه مقام المضاف على ما هو دأب العرب عند ارتفاع خوف اللبس وَشَكَلَ الْقَرْيَةَ^(٥) أي: أهل القرية إلا أن الأهل أضمر لدلالة الحال لما أن السؤال طلب البيان وذلك غير متصور من القرية التي هي جماد، فكذا هاهنا لما علم أن ما ذكر من الجواب شرائع الإسلام لا نفس الإسلام لما أن بوجودها بدون ما ذكر في جواب الإيمان لا يكون مسلمًا، وبانعدامها مع وجود ما ذكر من جواب الإيمان لا ينعدم الإسلام، ولا يخرج الإنسان من أن يكون مسلمًا، أضمر لفظة الشرائع وأقيم لفظة الإسلام مقامها أو يقال: إنه إنما^(٦) ذكر الإسلام وأورد به الشرائع بطريق

(١) لوحة ٢٢٥ ط.د.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ٤٧٥ ط.د.

(٤) ذكر نص الحديث في كتاب الفقه الأبيسط لأبي حنيفة قال أبو مطيع: أخبرني عن الإيمان فقال أبو حنيفة: حدثني علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر قال: قلت لابن عمر أخبرني عن الدين ما هو: قال: عليك بالإيمان فتعلمه قلت: فأخبرني عن الإيمان ما هو قال: فأخذ بيدي فأنطلق إلى شيخ فأقعدني إلى جنبه فقال: إن هذا يسألني عن الإيمان كيف هو؟ فقال الشيخ: كان محمد شهد بدرا مع رسول الله عليه السلام قال ابن عمر: كنت إلى جنب رسول الله وهذا الشيخ معي إذ دخل علينا رجل حسن اللمة متعممًا تحسبه من رجال البادية فتخطى رقاب الناس فوقف بين يدي رسول الله فقال: يا رسول الله، ما الإيمان؟ فقال: يا رسول الله ما شرائع الإسلام فقال عليه السلام: إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا والاعتسال من الجنابة فقال: صدقت.. راجع الفقه الأبيسط لأبي حنيفة ص ٤٠-٤١.

(٥) سورة يوسف ١٢- الآية ٨٢.

(٦) ز سقط.

وأورد به الشرائع بطريق المجاز كما يذكر الإيمان ويراد به الشرائع كالصلاة ونحوها على ما ذكرنا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(١)، والله الموفق^(٢).

(١) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٤٣.

(٢) راجع في موضوع الإيمان للمع للأشعري من ص ١٢٣-١٢٥، التمهيد للباقلاني ص ٣٤٦-٣٥٠، أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٧-٢٥٤، نظم الفرائد لشيخ زادة ص ٣٧-٤٩. ويلاحظ أن النسفي تحدث عن إيمان المقلد بإسهاب في أول كتاب التبصرة وراجع شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٢٦١-٢٨٣.

الباب الرابع

١ - [الكلام^(١) في الإمامة]:

الكلام^(٢) في هذا الباب يطول جدًا، ولا وجه للاستقصاء فيه في هذا الكتاب الذي من شرطه الاختصار والإيجاز، ونبين ما لا بد منه وقدّر ما يقع به للراغب (في^(٣) معرفة الكفاية^(٤)) بمشيئة الله تعالى وعونه فنقول - وبالله التوفيق:

[أهمية تنصيب الإمام]:

إن المسلمين لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وحماية بيضتهم^(٥)، وقطع مادة شرور المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بينهم، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق لئلا يؤدي التمادي في المنازعة إلى القتال والتفاني، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة ما أفاء الله عليهم من الغنائم، ولهذا أجمعت الصحابة على نصب الإمام، وكذلك طلبوه ولم يجز بينهم نزاع في وجوب طلبه وتعيينه بل جرى ذلك في التعيين إلى أن انعقد الإجماع على نصب أبي بكر الصديق رضي الله عنه ثم مع ما بينا من إجماع الصحابة على ذلك والحاجة الماسة إليه لما بينا من الأمور.

[تنصيب الإمام ليس بواجب عند الأصم وهشام بن عمرو]:

ولا عبرة لخلاف أبي بكر الأصم وهشام بن عمرو من رؤساء القدرية وقولهما^(٦) إن ذلك ليس بواجب، وتعليل الأصم أن الناس لو كفوا عن المظالم

(١) لوحة ٣٤١ و.ز.

(٢) لوحة ٤٧٦ و.د.

(٣) لوحة ١٨٦ ظ.ب.

(٤) ب مكرر.

(٥) كناية عن حماية القوم.

(٦) يقول البغدادي في أصول الدين ص ٢٧١: إن الأصم زعم أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام وزعم هشام أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام وأما إذا عصت وفجرت لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام.

لاستغفوا عن الإمام، لا عبرة لهذا لأن قوماً^(١) لو استغفوا عنه لكانت الصحابة - رضوان الله عليهم - مع^(٢) جلال أقدارهم وشدة^(٣) احتراصهم عما لا يحل الشريعة ولا يجمل في المروءة وامتناعهم عن الظلم والتعدي أولى الناس بالاستغناء عن ذلك وحيث لم يستغن عنه دل أن ذلك ليس بشيء مع أن وراء قطع المنازعات وإنصاف المظلوم من الظالم أموراً آخر لا^(٤) يتمكن من القيام بها إلا الإمام على ما بيننا.

والدليل عليه ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال: "من مات وليس له إمام عامه فقد مات ميتة جاهلية"^(٥) فثبت بذلك بطلان مقالتهما وتقرر وجوب نصب الإمام، والله الموفق.

[الابد من ظهور الإمام وحضوره]:

ثم ينبغي أن يكون في كل وقت إمام ظاهر يمكنه القيام بما نصب هو له، إذ لا فائدة في نصب من لا يمكنه القيام بذلك، ولأن الإمام الغائب عن الخلق المختفي لا يوقف له على أثر إذ لا يحصل ما هو المقصود من إقامة الإمام بمثل هذا، وبهذا يبطل قول الروافض^(٦) بإمام غائب ينتظرون خروجه، والله الموفق.

[لا يجوز أكثر من إمام في وقت واحد]:

ولا ينبغي أن تعقد الإمامة في وقت واحد لإمامين لما أن الأمور التي تناط بالإمام يكفيها الواحد (ولهذا لم يشتغل الصحابة بتتصيب إمامين)^(٧) ولو جاوزت

(١) ط قرنا وجمع النسخ قرنا وقد كتبها قوماً ليصح السياق ويمكن أن يكون المقصود اعتبار الزمن فتصح كلمة قرن.

(٢) لوحة ٤٧٦ ط د.

(٣) لوحة ٢٧٦ و ط.

(٤) لوحة ٣٤١ ط ز.

(٥) ذكره أحمد بن حنبل عن ابن عمر هكذا (من مات ولا بيعة عليه مات ميتة جاهلية) في مسندة ٩٦/٤ والطبراني عن معاوية بلفظ (من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية) وانظر مجمع الزوائد ٢١٨/٥ وكنز العمال ح ١٤٨٦٣ وحلية الأولياء ٢٢٤/٣.

(٦) يقول البغدادي في أصول الدين ص ٢٧١: وأجازت الروافض غيبته عن جميع الناس وأوجبوا انتظاره ولم يجوزوا نصب إمام في حال انتظارهم من ينتظرونه.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الزيادة على ذلك لجاز الأربعة والعشرة والمائة فيؤدي إلى أن ينصب في كل قرية ومحلة وسكة إمام على حدة، وإذا باطل لما فيه من مخالفة إجماع الصحابة والسعي في تفرقة كلمة^(١) المسلمين^(٢)، وتحصيل سبب الفشل والجبن والتقاعد عن مقاومة أهل الحرب، لأن البعض من الأئمة لا يطيع البعض ولا ينقاد لأوامره ولا يصغي إلى رأيه، بل كل يستبد بأموره ويتبع رأي نفسه، وفي التفرق والتنازع وانحلال القوى وانفاسخ العزائم، وفي الاجتماع والتعاقد والتناصر القوة والشركة وشدة الجانب وخشونة المس اللهم إلا أن يكون بين البلدين بحر حاجز لا يمكن للبعض القيام بنصرة البعض بل انقطع بسبب الحاجز التناصر والتعاون، فحينئذ لا بأس بذلك.

ثم لو كان عقد لواحد صالح للأمر ثم عقد لآخر بعده، فالثاني باغ غير مفترض يجب خلعه، وإن^(٣) أبى إلا التماذي في اللجاج فيقاتل كما هو الحكم في أهل البغي، ولو عقد من هو أهل لعقد الإمامة لرجل^(٤) صالح لها وقوم آخر لرجل آخر ووقع العقدان معًا تعارضًا فاحتيج إلى استئناف عقد لأحدهما أو يعقد لغيرهما ممن يصلح للإمامة، كوليين زوجا صغيرة ووقعا العقدین معًا^(٥)، وحكى عن أبي العباس القلانسي أنه كان يقول: يقرع بينهما فمن خرجت قرعته فهو إمام، وإليه ذهب أبو القاسم الكعبي ذكره في كتاب عيون المسائل وهذا فاسد إذ هو تحكيم من ظهر جهله وهو فاسد، وكذا القرعة عندنا مشروعة لتطبيب القلوب دون إثبات الحقوق، والله الموفق.

[قول الروافض والكرامية في الإمامة باطل]:

وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول الروافض بثبوت إمامين في وقت أحدهما^(٦) ناطق والآخر صامت^(٧)، وبطلان قول الكرامية أن عليًا ومعاوية كانا إمامين

(١) د سقط.

(٢) لوحة ٤٧٧ و د.

(٣) د سقط.

(٤) لوحة ١٨٧ و ب.

(٥) لوحة ٣٤٢ و ز.

(٦) لوحة ٤٧٧ ظ د.

(٧) قالت الروافض: لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان ويصح أن يكون في

على خلاف السنة، وكان يجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه، والقول
بوجوب الطاعة من خلال السنة لائق بجهالة الكرامية^(١)، والله الموفق.

[ما هي شروط من يصلح للإمامة؟]

ثم الصالح للإمامة من هو^(٢)؟ فنقول: الكلام فيه متنوع إلى نوعين:

أحدهما: الكلام في قبيلته ونسبه. والآخر: في أوصافه في نفسه.

فأما الكلام في نسبه وقبيلته فزعمت الروافض أنها لا تصلح إلا في بني هاشم،
ثم عينوا علياً عليه السلام وأولاده. والراوندية جعلوا ذلك بالوراثه، وأثبتوا ذلك في العباس ثم
ولده لكونه عصبه رسول الله عليه السلام وقد قال في ذلك مروان بن أبي حفصة:
أنّي يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثه الأعمام؟

وقالت الضرارية: لا تصلح الإمامة في غير قريش مع وجود من يصلح لها
من قريش.

وزعم الكعبي أن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش فإن
خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره.

وأهل السنة قالوا: إنها مقتصرة على قريش وهم أولاد النضر بن كنانة لا
يختص منهم بطن ولا فخذ، واعتمدوا في ذلك على المروي عن رسول الله ﷺ أنه
قال: "الأئمة من قريش"^(٣) ولهذا الحديث سلمت الأنصار الخلافة لقريش يوم سقيفة

الوقت إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتاً في
وقت الحسن ثم نطق بعد موته. راجع: أصول الدين للبغدادى ص ٢٧٤.

(١) زعم قوم من الكرامية أنه يجوز أن يكون في وقت واحد إمامان وأكثر، وقالت جماعة منهم
إن علياً ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد إلا أن علياً كان إماماً على وفق السنة وكان
معاوية إماماً على خلاف السنة وكان واجباً على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه.
راجع أصول الدين للبغدادى، ص ٢٧٤.

(٢) لوحة ٢٢٦ ظ ط.

(٣) رواه مسلم في صحيحه عن جابر بن سمرة ونصه قال: سمعت النبي عليه السلام يقول: لا

بني ساعدة^(١) وهو^(٢) المروي عن أبي حنيفة - رحمه الله - رواه عنه زرقان في مقالته (ويحيى بن كامل النضري المعروف بالجحدري في مقالته، وكذا الشيخ أبو منصور - رحمه الله - ذكره عنه في مقالاته)^(٣) ومتكلمو أهل الحديث^(٤) حكوه أيضًا عن الشافعي^(٥).

ثم بطلان الاقتصار على بني هاشم يعرف بثبوت صحة خلافة أبي بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان - رضي الله عنهم أجمعين - على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى. وبه يبطل قول الروافض والراوندية، ويعرف بطلان قول ضرار والكعبي بالحديث الذي روينا مع اشتهاره في الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - واحتجاج البعض به وانقياد البعض له وتسليم الأمر، والله الموفق.

[رأي لأبي منصور الماتريدي:]

وشيخنا أبو منصور الماتريدي قال: كان ينبغي من طريق الدين أن ينظر إلى الأتقى والأورع والأبصر بالأمور والأعلم بالمصالح فتعقد له الإمامة من كان هو

يزال أمر الناس ماضيًا ما وليهم اثنا عشر رجلاً ثم تكلم النبي بكلمة خفيت علي فسألت أبي ماذا قال رسول الله عليه السلام؟ فقال: كلهم من قريش. صحيح مسلم ج ١٢ ص ٢٠٢ بشرح النووي.

(١) سقيفة بني ساعدة مكان اجتمع فيه المسلمون بعد وفاة رسول الله ﷺ لينظروا في أمر الخلافة وفيه تمت البيعة لأبي بكر بمحضر جمع غفير من الصحابة وأول من بايع عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) لوحة ٤٧٨ و د.

(٣) د ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٤٣٢ ط ز.

(٥) سبقت ترجمته ص ٣٤ ورغم اتفاق الأشاعرة والماتريدية وأكثر أهل الإسلام على كون الإمام قرشيًا إلا أن الخوارج وبعض المعتزلة لم يشترطوا ذلك مستدلين بقوله ﷺ: "السمع والطاعة ولو عدا حبشيًا" فإن الحديث الشريف يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشيًا. إلا أنه يرد على هؤلاء - أي الخوارج - وبعض المعتزلة - بأن الحديث فيمن أمره الإمام على سرية أو غيرها ويجب حمله على هذا دفعًا للتعارض بينه وبين الإجماع. راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٢٦٥.

على شهادة كتاب الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾^(١)، وعلى من اتصف به أمانة الأبضاع والأموال، والأمانة يتصل أداؤها بالتقوى، فيجب أن يكون هو المنظور إليه، لكن النبي ﷺ ذكر أن الأئمة من قريش، وأصحاب رسول الله طلبوا من قريش وعقدوا لهم فصرف الأمر إليهم لأوجه:

أحدها: أن الإمامة مع أمر الدين فيها أمر الملك والسياسة فاحتيج في ذلك مع التقوى إلى جنس لا يزهد فيه ولا يوقف عن أصله، فرد ذلك إلى^(٢) الجنس الذي لم يزل حري فيهم منذ عرفوا الجلالة والقدر، مع ما قيل إن القرآن نزل بلغة قريش، ومما تبين أنه يجب فيه اعتبار^(٣) الأمرين ما لم يزل عرفت النبوة في قوم والملك في قوم كان أمر السياسة في أيدي الملوك والديانة في أيدي الأنبياء عليهم السلام على ما قالوا لنبي لهم: ﴿أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤) الآية، فكذا في هذا كان أمر الديانة في كل من قام به، وكان أمر الملك والسياسة في قوم مخصوصين ظهرت جلالة^(٥) أقدارهم في الخلق.

بحققة^(٦): أن الجنس والنسب أحدهما يدعو إلى المكارم والمصالح، ويزجر عن القبائح والفواحش، فمن له الزواجر والأوامر من وجوه كأن يكون في متعالم الأمر أو في العهد وأصول الإمامة، ثم فضل العلماء قريشاً على غيرهم من القبائل والشعوب في باب التناكح، وعلى ذلك كان أمر البراز^(٧) عندهم أنهم كانوا لم يكونوا يرون^(٨) غيرهم أكفاء^(٩) لهم، وعلى ذلك عاملهم رسول الله عليه السلام فعلى ذلك

(١) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ١٣.

(٢) لوحة ١٨٧ ط ب.

(٣) لوحة ٤٧٨ ط د.

(٤) البقرة - ٢ - الآية ٢٤٦.

(٥) لوحة ٢٢٧ و ط.

(٦) د سقط.

(٧) البراز من بارز في الحرب مبارزة فهو مبارز وبرّاز - راجع المصباح المنير.

(٨) لوحة ٣٤٣ و ز.

(٩) د - الفاء.

حق أمر الخلافة، وقد يحتمل التخصيص - والله أعلم - وجهين آخرين: أحدهما: أن طلب ذلك في جميع القبائل والآفاق أمر عسير فخفف حيث رد إلى قبيلة واحدة ودفع عنهم به أعظم المؤن، ثم كان المعروف من أمر هذه القبيلة أنها ترجع إلى بقعة يسهل على الناس النظر في جميع من يسكنها والظفر بمن يصلح للأمر مما إذا رد إلى الجملة وجب نظر ذلك في جميع البقاع والقبائل، ولمن تكلف البلوغ إلى المقصود يوجب تضییع الأمور وما لأجله احتیج إلى الأئمة، فلذلك اختار لهم الطلب فيهم.

والثاني: يعلمه قد علم أنه يوجد فيهم من يصلح لأمر المسلمين أبداً فأشار^(١) إليهم بما علم أن المطلوب يوجد فيهم لو أنصفوا وأمعنوا الطلب.

ثم الأصل أن الخلافة أمر يتصل به مصالح الدنيا والآخرة يبتلى صاحبها بالأخلاق المختلفة التي لا يصير لها، ولا يقوم بحفظ حدود الله تعالى مع جميع أهلها إلا من اتسع صدره وظهرت صحبته أصناف البشر، وعرف معاملة كل نوع على ما عليه حدود الله تعالى في أمثالهم، ثم يتصل به حقوق الله تعالى في الأموال والأبضاع لا يقوم بوفائها إلا من عظم ورعه وتم تقواه وكرم خلقه. ثم يتصل به أحكام الله تعالى لا يصلح لوفائها إلا بأمرين:

أحدهما: بالتبصر في فنون الحكمة والعلم بأحكام الدين.

والثاني: أن لا يبالي بما يناله في ذات الله تعالى، ولا يخاف لومة لائمة فيما يرجو فيه مرضاة الله تعالى.

ثم يتصل به أمور المظالم ومنازعات تقع بين الخلق لا يقدم المرء بوفائها إلا من بالغ في النصح لله تعالى، وتم زهده في الدنيا وظهرت صيانتة للعرض، ثم تصل به الأمور التي بين أهل^(٢) دين الله وغيرهم مما كان في الأمر بذلك مخالفة

(١) لوحة ٤٧٩ و د.

(٢) ب سقط وأثبتناها في باقي النسخ.

الدين والموافقة، وهما وجهان يدعون إلى الميل والإيثار وإلى الجور والظلم، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اَعْدِلُوا﴾ (١) الآية. ثم في القريب والبعيد وذلك يدعو إلى ما ذكرت، فيحتاج في ذلك إلى عفيف (٢) صالح يعظم في عينه قدر نعم الله تعالى، ويجل في قلبه قدر حقه ليقوم بوفاء ذلك مع أمور في ذلك يحتاج المرء فيه أن يجمع مع (٣) العلم بأحكام الله تعالى والقيام بأمور دينه أنواع آداب النفس والمعاشرة، والصحبة والبصيرة في أمر الملك والسياسة ومكارم الأخلاق في حق المعاملة وغير ذلك، لذلك شرط مع وجود الموافقة لما ذكر في الجنس، فإن أكثر تلك الأمور إنما تكون (٤) بالافتداء بقومه والأخذ عن المربين له والتقويم من الذين بهم نشوءه وبهم يعرف أسباب السؤدد، فبين النبي عليه السلام القوم الذين في جملتهم وجود لكل نوع (٥) من ذلك ولا قوة إلا بالله.

ويتصل (٦) به أيضًا أمر جهاد (٧) الأعداء مع حسن الدعوة مع اتصال أنواع الأموال التي تقع في الأيدي تحت (٨) طلب أربابها، والصرف إلى المستحقين لها مما يخاف تلف ذلك لولا رعايتها وحسن النظر، فهي على ما ظهر من احتواء الناس على الأموال وشدة الحرص على أخذها، والله أعلم.

فجميع المتكلمين من أصحابنا - رحمهم الله تعالى - بنوا الأمر على مجرد الشرع الوارد في تعيين قریش دون الكشف عن معنى ذلك، والشيخ أبو منصور - رحمه الله - وشكر سعيد وأحسن عن أهل الحق جزاءه - كشف كل هذا الكشف،

(١) سورة المائدة - ٥ - الآية ٨.

(٢) لوحة ٣٤٣ ظ.ز.

(٣) لوحة ٤٧٨ ظ.د.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٢٢٧ ظ.ط.

(٦) لوحة ١٨٨ و.ب.

(٧) ز سقط.

(٨) ز سقط.

وبين عن المعنى في ذلك كل هذا البين. حكيته بلفظه ليعرف الناظر في كتابي هذا بذل جهوده في إحياء الدين، وسعيه في تقوية الحق، وشغله فكرته^(١) في البحث عن حقائق الدين واستنباطه ما أودع فيها من المعاني اللطيفة والحكم البالغة الخفية، والله الهادي إلى سبيله لمن جاهد فيه، وآثر^(٢) طلب مرضاته على أمانته وشهواته.

[أوصاف من يصلح للإمامة بعد النسب من قریش:]

والنوع الثاني: هو الكلام في أوصافه التي بها يصير أهلاً للإمامة عند كونه قرشياً، قال متكلمو أهل الحديث: إن تلك الأوصاف مقسمة إلى ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون في العلم بالحلال والحرام وجميع الأحكام بلغ مبلغ المجتهدين.

والثاني: أن يكون عدلاً ورعاً أدنى درجاته أن يكون مقبول الشهادة.

والثالث: أن يكون مهتدياً إلى وجوه السياسات والتدابير^(٣) عارفاً بمراتب الناس، حافظاً لهم عليها، عالماً بأسباب الحرب وتدابيرها.

فأما ما ذكره الشيخ أبو منصور - رحمه الله - في أثناء كلامه في حكمة تخصيص الشرع الأئمة أنهم من قریش، وقصر الأمر في ذلك عليهم أنه ينبغي أن يكون جامعاً بين علم الأحكام والحلال والحرام، ومعاشرة الناس ومعاملتهم، وعلو الهمة، وصرف النفس عن الخبائث والطمع وبسط اليد في الأموال، والعفة عن الفروج والأبضاع والعدالة والورع، وبين قوة الصريعة وشدة الشكيمة، والقدرة على إنصاف المظلوم من الظالم، ورباطة الجأش والشجاعة والإقدام، وحسن القيام بتدابير الحروب وجر العساكر، والرفق في الإيالة، والقيام بأسباب السياسة، وغير

(١) ز لكريته.

(٢) لوحة ٤٨٠ و د.

(٣) لوحة ٣٤٤ و ز.

ذلك مما اجتمع في أثناء كلامه، فذلك كله^(١) مرغوب فيه مطلوب في الإمام.

فأما كون هذه الأشياء بأجمعها شرطاً لانعقاد الإمامة له وصيرورته أهلاً لها، فذلك غير ثابت عنه، ولم أقف عليه عن أحد^(٢) من أصحابنا - والرواية عن أصحابنا ظاهرة أن القاضي إذا جار لا ينزل، وإن استحق العزل بل بقي قاضياً، فكذا هذا^(٣) ينبغي أن يكون كذلك في الإمام الأعظم. فيكون المختار من استجمع ما ذكرنا من الخصال، فأما وجودها فيه ليس بشرط لانعقاد الخلافة، وأكثر الخلفاء الراشدين ليكونوا بلغوا في العلم مبلغ الاجتهاد، ومع ذلك اعتقد الناس صحة إمامتهم وافترض طاعاتهم.

بحققة: أن كون القاضي مجتهداً ليس بشرط لما أنه يمكنه أن يقضي بعلم غيره، فينبغي أن يكون الأمر في الإمام على هذا^(٤)، فأما كونه سائساً قوياً قادراً على تنفيذ الأحكام وإنصاف المظلوم من الظالم وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ حدود دار الإسلام وجر^(٥) العساكر، فينبغي أن يكون شرطاً إذ لو لم يكن كذلك لم يحصل ما نصب الإمام لأجله.

[قول الروافض في شمول علم الإمام قول باطل]:

ولا معنى لحماقة الروافض أن الإمام ينبغي أن يكون عالماً بكل الأمور، حتى ألزم بعضهم أنه ينبغي أن يكون عالماً بضرب^(٦) العود فالترزم ذلك، وحكى عن

(١) د سقط.

(٢) لوحة ٤٨٠ ط د.

(٣) د سقط.

(٤) ولعل هذا خلاف لقول الأشاعرة حيث يذكر الجويني في الإرشاد من الشروط اللازمة للإمام أن يكون مجتهداً وذلك في النص التالي (من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا متفق عليه). راجع الإرشاد ص ٤٢٦، أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٧.

(٥) لوحة ٢٢٨ و ط.

(٦) لوحة ٣٤٤ ط ز.

بعضهم^(١) أن الإمام ينبغي أن يعلم الغيب، وهذا كما حكي عن بعضهم أنه قال: ينبغي أن يكون كلب الإمام معصوماً وهذا^(٢) تجاهل، ومن بلغ في الغباء هذه الغاية يعرض عن مناظرته.

ثم علم الإمام يحتاج إليه لتنفيذ أمور الرعية، فما وراء ذلك من العلوم لا معنى لاشتراطه.

بحققة: أن الإمامة خلافة النبوة والنبى ﷺ قال: "أنا أعلم"^(٣) بأمور دينكم وأنتم أعلم بأمور دنياكم"^(٤) فمن شرط أن يكون الإمام عالماً بأمور الدنيا أو يعلم الغيب فقد جعل درجة الخلافة أعلى من درجة النبوة، وهذا كفر محض.

[كون الإمام أفضل أهل زمانه ليس بشرط:]

فأما كونه أفضل أهل زمانه ليس بشرط عندنا نص عليه الشيخ أبو منصور - رحمه الله - في كتاب المقالات، بل إذا كان فاضلاً صالحاً للإمامة وعقدت له الإمامة انعقدت، وإن كان الأفضل منه موجوداً، وإليه ذهب المعتزلة والحسين بن الفضل البجلي^(٥) من متكلمي أهل الحديث وأبو العباس القلانسي ومحمد بن إسحق بن خزيمة^(٦).

[قول الأشاعرة في الأفضلية:]

وذهب أبو الحسن الأشعري بأن إمامة المفضل لا تتعقد مع وجود الفاضل، ويقول: إن من الأوصاف التي يصير بها المرء أهلاً للإمامة أن لا يكون أحد من

(١) أصحاب هذا القول الإسماعيلية من الروافض.

(٢) لوحة ١٨٨ ظ ب.

(٣) د أعلمكم - لوحة ٤٨١ و د.

(٤) ذكره مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٧٧ من حديث أنس عن رسول الله ﷺ وهو حديث تأييد النحل.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) توفي سنة ٣١١ هـ - راجع شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٦٢.

أهل زمانه أفضل منه، فإذا وجد الأفضل لم يثبت للمفضول أهلية الإمامة^(١)، ويقولون أيضاً: إن الأفضل أقرب إلى انقياد النفوس إلى متابعته، وإيثار طاعته والالتزام لأوامره (أمكن وأميل)^(٢) ويقولون: إن الإمامة يطلب فيها الفضل فيجب أن يطلب لها على رتبة فيه قياساً على النبوة^(٣).

[حجبتنا في عدم الأفضلية]:

إلا أن أصحابنا - رحمهم الله - احتجوا أن عمر لما طعن عليه السلام جعل الخلافة شورى بين ستة نفر مع ظهور فضيلة بعضهم على بعض، ولم يعين الأفضل منهم بل فوض إليهم ليختاروا من كانت المصلحة بإمامته أعم للخلق، ومن كان^(٤) أقدر على القيام بما فوض القيام به إلى الإمام وإن كان غيره أفضل منه في نفسه، وهذا لأن كون عثمان وعلي - رضي الله عنهما - أفضل ممن دخل معهما في الشورى كان ظاهراً إنما الالتباس كان في أن قيام أيهم بأمور الأمة^(٥) ومصالح المسلمين أنفع لهم وأعود وأعم فائدة وأتم (عائدة، ففوض إليهم ذلك لينظروا فيه فيقلدوا الإمامة أصلحهم لذلك وكذا بعد الخلفاء الراشدين إلى يومنا هذا عقدت الخلافة لإنسان، وفي قریش من هو أفضل منه وأورع وأتقى وأعلم، ورأى الناس إمامهم في كل زمان مفترض الطاعة. على أن لا وجه لمعرفة فضيلة أحد على طريق الحقيقة عند الله تعالى، بل هو أمر يثبت بالاجتهاد، وغالب الظن فيه (فتعليق الحكم^(٦)) به تعليق بما لا يمكن القيام به والحاجة إلى معرفة ذلك بالناس ماسة، إذ الخلافة تثبت بعقدهم واختيارهم، فإذا كان لا يمكنهم الوقوف على ذلك حقيقة لم يكن

(١) ذكر هذا الرأي للأشعري في أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٣.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) راجع في هذا أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٣.

(٤) لوحة ٤٨١ ظ د.

(٥) لوحة ٣٤٥ و ز.

(٦) ز فتعلق بالحكمة.

لتعليق الحكم به فائدة بخلاف النبوة، فإن الله تعالى هو الذي يختار من يشاء من عباده لرسالاته ونبوته^(١)، وهو العالم بحقيقة كل شيء، فكان من اختاره من أهل زمانه لرسالاته وتحميل أمانته أفضل خليقته (وأكمل بريته)^(٢) في وقته، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه، والله تعالى الموفق.

[لا يشترط عصمة الإمام لأن العصمة للأنبياء]:

وكذا كونه معصوماً ليس بشرط عندنا بل العصمة من شرط النبوة إذ هي مقترنة بأعلام، ومعجزات خارجات عن العادات والطبائع^(٣) يعرف بذلك صدقهم وتظهر عصمتهم، وليس مع الأئمة شيء من ذلك، فلو وجب القول بعصمته لوجب من غير دليل، إذ لا عصمة بدون صحة السريرة وسلامة الباطن، ولا وقوف على ذلك إلا بالوحي، ولا وحي مع من يختار الإمام لعقد الإمامة وهم مأمورون بنصب الإمام على ما بينا، فلو لزمهم نصب الإمام المعصوم وليس معهم دليل عصمته فكان فيه تكليف ما ليس في الوسع، والله تعالى تبرا عن تكليف مثله بقوله تعالى: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤) ﴿لَا مَأْئِنَهَا﴾^(٥) وغير ذلك، وقبح ذلك أيضاً في^(٦) العقول، على أن النبي عليه السلام يأتي بما هو غائب عن أهل الأرض، وهو الشريعة التي أتى بها وبه ظهور ذلك، ثم يظهر ذلك فيهم بالقول تارة وبالفعل أخرى، فلو لم يكن معصوماً لكذب في تبليغه أو نسق في تعاطيه، فتقبل^(٧) الناس قوله بإباحة شيء هو محرم في الحقيقة إلا أنه كاذب في تبليغه بإباحته، وكذا^(٨)

(١) لوحة ٢٢٨ ط.ط.

(٢) د ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٤٨٢ و.د.

(٤) سورة البقرة - ٢ - الآية ٢٨٦.

(٥) سورة الطلاق - ٦٥ - الآية ٧.

(٦) لوحة ١٨٩ و.ب.

(٧) لوحة ٣٤٥ ط.ز.

(٨) ط ولذا.

اعتقدوا إباحة ما عاينوه يتعاطى بناء للأمر على رسالته الثابتة بإعلامه ومعجزاته وذلك في الحقيقة محذور لا مباح فيقع في الناس في الضلال، واعتقاد إباحة ما هو حرام بناء للأمر على المعجزات فتكون المعجزة التي أقامها الله تعالى حجة للرسول موقعة للناس في الكفر والضلال فلا بد من ثبوت العصمة لرسول لئلا يؤدي إلى ذلك المحال.

فأما الأئمة فما جاءوا بأمر غائب^(١) عن أهل الأرض بل هم أمروا بالعمل بما جاء به الرسول عليه السلام من القرآن وغيره، وذلك ظاهر فيما بين الناس، وقد قام بمعرفة ذلك كله علماء الأمة (وإنما الإمام للعمل بذلك والحكم به فيما بين الخلق وهو كسائر الأمة)^(٢) في العمل بذلك يظهر صوابه وخطأه بما به يظهر صواب غيره وخطأه، فلا معنى لاشتراط عصمته^(٣)، وقد بينا بطلان القول بعصمة الإمام في كتابنا المصنف في الرد على الباطنية المترجم بكتاب - الإفساد لخدع أهل الإلحاد - بما فيه كفاية وفيما ذكرنا لها هنا مقنع.

[بمن تثبت الإمامة:]

ثم الإمامة عندنا تثبت^(٤) باختيار أهل العدالة والصلاح لا بالوراثة. وإليه ذهب جميع من قال من علماء الأمة بصحة إمامة أبي بكر رضي الله عنه. فأما الراوندية

(١) لوحة ٤٨٢ ظ د.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه - ز سقط.

(٣) الذين اشترطوا أن يكون الإمام معصوماً هم الإمامية والإسماعيلية وقد احتجوا بأمرين: الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك، ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز أن يكون خطأ فيما علم، وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام فلو جاز الخطأ عليه أيضاً لم يحصل الفرض منه بل احتاج إلى إمام آخر ويتسلسل. الأمر الثاني: قوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذُ الْوَهْدَى الْقُلُوبَ﴾ (١٣) في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الإمامة.

راجع: شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٤) ب بالهامش وأثبتناها مكانهما للسياق.

القائلة بإمامة العباس وهم أتباع القاسم بن راوند^(١) فيختلفون فمنهم من زعم أن الإمامة تثبت بالوراثة وبها استحقها العباس عليه السلام، ومنهم من زعم أنه استحقها بنص النبي عليه السلام لا بالوراثة، وزعمت الجارودية^(٢) من الروافض، وهم من جملة الزيدية أن النبي عليه السلام نص على خلافة علي عليه السلام بالوصف دون الاسم^(٣) ثم ورثها من علي ابنه الحسن والحسين، ثم إنهما على الميراث في هذين البطنين لا لواحد بعينه، ولكن من خرج منهم شاهراً سيفه يدعو إلى سبيل ربه وكان عالماً صالحاً فهو الإمام، وزعم أكثر الإمامية (أن الإمامة)^(٤) موروثة، وهذا^(٥) خطأ، لأنها لو كانت بالوراثة لكان العباس أولى من علي رضي الله عنهما لأن^(٦) العم أولى بالميراث من ابن العم، وزعمهم أن علياً استحقه بالنص اضطراراً لئلا يلزمهم هذا باطل، إذ لو كانت تستحق بالوراثة لما بطلت بالنص، ولا يحرم الوارث عن الميراث بنص الموروث أن الميراث لغيره، ثم لو كانت بالوراثة لما كان ينبغي أن يكون الحسن أولى بها من الحسين - رضي الله عنهما - ولما كان ينبغي أن ينتقل عن الحسن إلى الحسين مع وجود الأبناء للحسن، ثم نبين بعد هذا إبطال ثبوت الخلافة بالنص وانعقاد الإجماع على خلافة الصديق يظهر بطلان القول بكونها مستحقة بالوراثة أو النص، والله موفق.

(١) وجدت الراوندية منسوبة إلى أبي الحسين الراوندي، وسبق التعريف بها أما القاسم بن راوند فلم أعثر على تعريف به.

(٢) تنسب إلى أبي الجارود زياد بن المنذر وهي فرقة من الزيدية وكان زياد من غلاة الشيعة افترق أصحابه ومنهم من كفر الصحابة بتركهم بيعة علي بعد وفاة النبي ﷺ. وكانت تنص على أن النبي نص على إمامة علي بالوصف لا بالتسمية.

راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٤٠، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٥٧.

(٣) لوحة ٢٢٩ و ط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٤٨٣ و د.

(٦) لوحة ٣٤٦ و ز.

ثم طريق ثبوت الإمامة لمن يصلح أهلاً لها على سبيل الاجتهاد واستعمال الرأي على ما يستعمل في الحوادث الشرعية التي بالناس إلى معرفة أحكامها حاجة، وقد عدموا فيها النص إذ لا نص ها هنا، وقول الروافض بوجود النص من النبي عليه السلام على علي عليه السلام وقول الراوندية بوجود النص على العباس عليه السلام باطل^(١).

[رد القول بالنص في الإمامة:]

والدليل على بطلان النص أن أمر الخلافة أمر عام يقع بكل الناس إلى معرفته حاجة ماسة، وما هذا سبيله كان النص فيه لو كان ثابتاً يشتهر اشتهاً لا يبقى معه على أحد من الناس خفاء، ولا اضطر الناس إلى معرفته كالنص على القبلة وعلى أعداد ركعات^(٢) الصلاة ومقاديرها وأوقاتها ومقادير النصيب والواجبات في باب الزكاة، وغير ذلك من الأمور العامة، ولما^(٣) لم يوجد في ذلك خبر هذا سبيله، دل أن لا نص فيه البتة، يدل عليه أن^(٤) النص لو كان ثابتاً لما أعرضت الصحابة مع جلالة أقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتمسكهم بالدين وتحرزهم عن مخالفة الشريعة عن قبوله والعمل به وتفويض الأمر إلى المنصوص عليه، بل بادروا إليه وولوه الأمر ولم ينازعه أحد في ذلك إذ لم يكن تقلد من تقلد للأمر منهم رغبة في الجاه والمنزلة والترأس، ولا حرصاً على جمع الحطام والاستمتاع باللذات البدنية والشهوات الطبيعية^(٥) بل كان تقلدهم لذلك للقيام بحقوق الدين، واستيفاء حقوق الله تعالى وتقوية الملة، والسعي في إعلاء كلمة الله تعالى وقهر أعدائه وتشديد بنيان الإسلام ألا ترى الصديق عليه السلام كيف كانت معاملته الخلق ورفضه الشهوات والاكتفاء باليسير من القوت والخشن من الثياب والاجتزاء بقليل

(١) راجع أصول الدين للبغدادى ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٢) لوحة ٤٨٣ ظ.د.

(٣) لوحة ١٨٩ ظ.ب.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٤٦ ظ.ز.

مشاهدة^(١) من بيت المال، ثم الأمر برد ذلك عند وفاته إلى بيت المال، وكذا عمر رضي الله عنه، وكذا الخليفتان بعدهما - رضي الله عنهما - وإذا كان تقلدهم لما ذكر فكيف يظن بواحد منهم الإعراض عن قبول النص الثابت عن رسول الله ﷺ والتمسك بمخالفته^(٢)؟! ولو أن واحداً منهم ضل^(٣) عن رشفه وزاغ عن الهدى وآثر مخالفة الرسول عليه السلام، ولم يبال من مقت الله تعالى رغبة منه في استجماع الحطام والاسكتار من الحرام لما جبل عليه من شدة النفس وشؤم الطبع، كيف ساعده على ذلك نجباء الصحابة وكبار المهاجرين والأنصار وعلماء الأمة، وخيار الخليفة الذين شهد الله تعالى لهم بكونهم خير أمة وجعلهم أمة وسطاً ليكونوا شهداء على الناس؟! ثم كيف امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن هذا المنكر الذي هو مخالفة رسول الله عليه السلام وغضب الأمر أهله، والقيام بتنفيذ الأحكام في الدماء والفروج والأموال من غير ثبوت الولاية مع أن الله تعالى وصفهم بالأمر^(٤) بالمعروف والنهي عن المنكر، ومدحهم على ذلك وأثنى به عليهم، أفترى الله تعالى لم يعلم بما يوجد منهم بعد وفاة النبي عليه السلام من تقاعدهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتسارعهم إلى إعانة المبطل وخذلان المحق حتى وصفهم الله تعالى بذلك وأثنى عليهم به؟! وهذا والله هو الظن المحال والرأي الفاسد والقول الباطل.

ثم كيف يظن مسلم أن رهطاً^(٥) اختارهم الله تعالى لنصرة رسوله الذي هو خير البشر وصفوة الأنام وخيرته من خلقه، واصطفاهم لصحبته، وأسعدهم بقربه

(١) د شاهر.

(٢) لوحة ٤٨٤ و د.

(٣) لوحة ٢٢٩ ظ ط.

(٤) ز سقط.

(٥) الرهط ما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة، وهو جمع لا واحد له، وقيل: الرهط من سبعة إلى عشرة، وما دون السبعة إلى الثلاثة نفر. وقيل: الرهط ما فوق العشرة إلى الأربعين. راجع: المصباح المنير.

وأكرمهم بدينه الذي نسخ به الأديان وحكم ببقائه إلى الأبد، وأظهر بسيوفهم الدين^(١) حتى انتشر في أقاصي البلاد يجمعون^(٢) على الإعراض عن قبول نصه، وإبطال ما أورثه لأقاربه، والانضمام إلى من غصب الحق من صاحبه، ونازع الأمر أهله والاشتغال بنصرته والإطباق على خذلان مستحقه، ولم تبرد جلدة نبيه بعد وما مضى من وفاته أسبوع مع أنه سيد المرسلين وإمام المتقين مع بقاء ملة كل من يقدمه من الأنبياء والرسل عليهم السلام الدهر الطويل والزمان المديد؟! ثم أي سبب حمل المهاجرين الأولين والأنصار على ترك النص والإعراض عنه والإقبال على مبايعة غير من نص عليه مع أن من نص عليه باسمه من صميم بني هاشم ولباب بني عبد مناف وخالص ولد قصي بن كلاب، وهم الأكثرون عددًا والأوسطون نسبًا والأوفرون محامد ومفاخر ومناقب ومآثر، الأغرون نفسًا وديارًا، الأمنعون عشيرة وجارًا بل هم المطعمون لأهل المواسم والساقون للججيج المسمون جيران الله، الوافدون على الملوك المبجلون عند الإقبال^(٣) المرموقون بعين التبجيل والتعظيم، أصحاب الوفادة والسقاية والسدانة^(٤)، ومن^(٥) تقدم عليه وفوض الأمر إليه من بني تميم بن مرة أو عدي بن كعب، ولم يكن لهم من العدة والعديد والبأس الشديد والمال الكثير والأتباع والحواشي نصف ما لأولئك، علم ذلك من عرف التواريخ ووقف على طرف من علم الأنساب وأخبار السلف ولا أنهم عرفوا أنه لا نص لأحد في الخلافة وأن^(٦) من فوض إليه هو الأحق بذلك من غيره، لاستجماع الفضائل الدينية، والأصلح للقيام بهذا المهم والأقدر على تحصيل ما احتيج إلى نصب الإمام لقراعته، وبهذه معاني لو تأمل ذو البصيرة ووقف عليها ولم يكابر عقله وأنصف

(١) لوحة ٣٤٧ و ز.

(٢) لوحة ٤٨٤ ظ د.

(٣) الإقبال جمع القبل وهو دون الملك الأكبر - ورد التعليق المذكور بهامش الأصل.

(٤) الخدمة. فلقد كانوا يقومون بخدمة الكعبة.

(٥) لوحة ١٩٠ و ب.

(٦) لوحة ٤٨٥ و د.

الإمامة، وعرف ضلال الروافض وافتراءهم على أصحاب رسول الله عليه السلام.

ثم نقول: لو كان النص ثابتاً لكان ادعى المنصوص عليه ذلك، واحتج بالنص وخصم من لم يقبل ذلك منه، وحيث لم يرو عنه الاحتجاج ولا^(١) المخاصمة عند تفويض الأمر إلى غيره علم أنه لا نص على أحد.

[لو كان نص على علي لما تركه]:

على أن علياً عليه السلام كان ممن لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يترك الحق لضعف أو هودة، وهو الموصوف بالصلابة في الدين الموسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الجأش وشدة الشكيمة وقوة الصرعة المشهور له بالبأس والنجدة والظفر في معادن المصاولة وأماكن المبارزة، والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان، بل هو القائل (في كتابه إلى عامله عثمان بن حنيف: والله لو ارتدت العرب)^(٢) عن حنيفة أحمد لخضت إليها المنايا، ولضربتهم ضرباً يفض الهام ويرض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين، وكذا هو القائل في هذا الكتاب أيضاً: من لم يبال مني حتفه عليه^(٤) ساقط، فجنانته^(٥) في الملمات رابط، فلو كان عرف من النبي عليه السلام فيه أو في عمه العباس نصاً وعرف أن لا حق لغيرهما فيه لما انقاد لغيره بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه، ولم يرض بالذل والهوان، ولم ينقد لأحد على غير الحق، ولم يتابعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة الرسول عليه السلام، ولم يساعد أيضاً من تولى الأمر بعده بتقليده ولا زوجه بنته وهو ظالم عليه بغصبه حقه وعاص لله

(١) زيبالغ.

(٢) لوحة ٣٤٧ ظ ز.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٤٨٥ ظ د.

(٥) د بجنانته.

تولى الأمر بعده بتقليده ولا زوجه بنته وهو ظالم عليه بغصبه حقه وعاص لله تعالى بالإعراض عن نص رسوله عليه السلام بل هو كافر على رأي الغلاة منهم مع العلم أنه ﷺ لو لم يرض بالذل والقهر وشهر سيفه وطلب في ذات الله تعالى حقه لم يعدم من أصحاب رسول الله عليه السلام أنصاراً وأعواناً كما لم يعدم عند طلبه حقه وقت خلافته، بل كان ذلك في أول الأمر كان أحق وأولى إذ كان عهد رسول الله عليه السلام أقرب وزمانه أدنى والصحابه كانوا وقتئذ أرق أفئدة وأرغب في اتباع الهدى وأزهد فيما يخالف الدين وسنة الرسول عليه السلام وأميل إلى نصرة الحق وخذلان الباطل.

وحيث لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه والحال في نفسه والصحابه ما وصف دل أنه لم يفعل ذلك لأنه علم أن لا نص له ولا لغيره، وأن من قلدته الصحابة ورضيت بإمامته كان أولى به منه ومن غيره.

فالروافض بما^(١) ادعوا من النص صاروا طاعنين على الصحابة على العموم وعلى علي ﷺ على الخصوص حيث وصفوه بالجبن والضعف، وقلة التوكل على الله تعالى في نصرة المحق وخذلان المبطل، وعدم الثقة بوعد الرسول المفوض إليه الأمر الناص عليه بذلك والخنوثة^(٢) حين زوج بنته من هو قاهره ومستنله وغاصبه حقه^(٣) خوفاً من معرفته ورضي بأن يستولي^(٤) على ابنته من هو عاص أو كافر لينال هو السلامة، وهذه درجة لا يرضى بها لنفسه من هو أخس خليفة الله وأرذلهم نفساً ونسباً.

ثم صاروا واصفين الله تعالى بالكذب والخطأ في التدبير حيث وصف مثل هؤلاء الصحابة - مع علمه بما يصنعون بعد رسول الله ﷺ من تقوية المبطل

(١) لوحة ٤٨٦ و د.

(٢) لوحة ٢٣٠ ط - ط - حتى.

(٣) لوحة ١٩٠ ط ط.

(٤) ط، ز يستوي.

واختارهم لصحبة صفيه ونجييه - لعن الله من هذا قوله في الله ورسوله والمنتخبين من الخلق لصحبه ورسوله.

ثم يقال لهم: لو جاز الإعراض عن مثل هذا النص الوارد في مثل هذه الحادثة التي تعم بها البلوى، فما تنكرون على من زعم أن الله تعالى نسخ هذه الصلوات والحج والزكاة وصوم شهر رمضان، وفرض مكانها عبادات أخر إلا أن الصحابة أعرضوا عن قبولها وأجمعوا على ترك العمل بها أفصح قول هذا الزعم؟ فإن قالوا: لا - طولبوا بالفرق بين هذا وبين ما يدعون.

وإن قالوا: نعم يصح هذا. فقد أبطلوا الدين ورفضوا الشرائع، ولم يبق دليل أن هذه الشريعة شريعة^(١) الرسول عليه السلام وأن هذا الدين دينه، وهو أقوى طرق الإلحاد، وأوضح سبيل هذا العناد - عصمنا الله تعالى عن ذلك - ولقد صدق من قال:

أروض رافضيا لي صغيرا أريكم منه زنديقا كبيرا

ولو زعموا أن ما ذكرتم من تزويجه بنته من عمر عليه السلام وما ذكرتم من مخاطبته إياهم بالخلافة وأمره المؤمنين وغير ذلك، ليس بثابت، قلنا: لو لم تثبت هذه الأحاديث مع اشتهاها وتداول أيدي النقلة إياها وتكوين^(٢) أهل الأخبار إياها في المصنفات، واحتجاج أهل الفقه بنقل علي عليه السلام ابنته أم كلثوم من دار عمر عليه السلام بعد ما قتل إلى دار نفسه في جواز اعتداد المتوفى عنها زوجها في غير بيت زوجها عند تعذر الاعتداد في بيت زوجها، كيف تثبت روايتكم النص على علي عليه السلام، وهذا ما انعقد إجماع الأمة بخلافه، ولم يشتهر عند النقلة ولا رواه أحد من الأئمة حملة الآثار، ثم فيه ما فيه من تكذيب الله تعالى والطعن على علي عليه السلام

(١) لوحة ٤٨٦ ظ د.

(٢) لوحة ٣٤٨ ظ ز.

من الأئمة حملة الآثار، ثم فيه ما فيه من تكذيب الله تعالى والطعن على علي عليه السلام أولاً ثم جمع الصحابة، ثم لو جاز كون مثل هذه الروايات باطلاً، لم يبق لهم على وجود علي عليه السلام دليل، فضلاً عن خلافته، ولا على وجود الرسول ﷺ، والقول به تجاهل.

وبهذه الوجوه يعرف بطلان قولهم: أنه كان نص عليه إلا أنه كتم للعداوة فإن العداوة بين علي عليه السلام وبين غيره من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - لم تكن ثابتة. وما يزعمون من تحمل بعضهم عداوته ^(١) لقتله أقاربهم من الكفرة، جهل محض فإن علياً عليه السلام لم يكن مختصاً بقتل الكفار بل كان غيره من شجعان الصحابة كعمر وطلحة والزبير وغيرهم كلهم كانوا قتلوا الكفار، ثم متى كانت الصحابة يتحملون الضغائن ويطالبون بالأوتار ^(٢) الثابتة في الجاهلية، وقد ألف الله تعالى بين قلوبهم حتى ارتفعت الطوايل ^(٣) التي كانت بين قبيلتي الأنصار - الأوس والخزرج - في الجاهلية في الحروب التي كانت قامت بينهم قريباً من أربعين سنة، وهي المسماة بحروب البغاث، ولم يبق من ذلك أثر حتى قبلوا الإسلام حتى تألفت قلوبهم، واتحدت كلمتهم بعد أن كانوا فرقتي تباين وحزبي تضاعن، فكيف اختص علي ببقاء تلك الأوتار في حقه دون غيره، ولو ^(٤) كان الأمر كذلك كيف لم يعدم الأنصار والأعوان بعد مقتل عثمان عليه السلام إذا كان الحق له؟! وكيف لم تمنعهم تلك الأوتار والضغائن عن ذلك؟!

وهب أنه قتل بعض أقارب من أسلم من أهل مكة فأبي وتر كان لأهل المدينة

(١) لوحة ٤٨٧ و د.

(٢) لوحة ٣٣١ و ط.

(٣) الطوايل هي: الأحقاد كما في هامش ب.

(٤) لوحة ١٩١ و ب.

من الأوس والخزرج ولم يعاونوه ولم يقبلوا النص عليه ولم^(١) ينقادوا لذلك، وقد انقادوا لقول النبي عليه السلام: "الأئمة من قریش" حين روى لهم يوم سقيفة بني ساعدة، وكيف لم يرو على ﷺ ذلك النص زمان خلافته وكثرة أتباعه وشيعته ومحبيه على من نابذه وناصبه الحرب؟ وكيف يتوهم منه تسليم ما هو أحق به من غيره إلى من ليس بأهل له جبنًا^(٢) منه وفشلًا، والشجاعة شجعتة والاعتماد على قول الرسول عليه السلام اعتماده والثقة بذلك ثقته، وقد وعده النبي عليه السلام أنه يقتل الناكثين وفيه إيقاع الأمن له عن القتل ونزول البلاء به دون مضي ذلك على يده فإذا كان سلم الأمر، دل أنه إنما أسلم لأنه لم يعرف لنفسه من الرسول عليه السلام إليه عهد أو لا ثبت له منه نص فيه أو وصية.

ثم هل يتوهم في العادات الجارية كتمان حديث اشتهر وثبت في قوم لا يتصور تواطؤهم على ذلك، ولو جاز هذا لحاز^(٣) اشتهار الكذب وروايته عن قوم هذا وصفهم، وهذا كله جهالة لا يدانيها جهالة. ولولا تفاقم الأمر في زماننا هذا من الطاعنين على الصديق ﷺ ونفاة إمامته الجاعلين ذلك ذريعة إلى ما يرومون من إبطال الدين وإثبات الإلحاد لما بالغت كل هذه المبالغة في ذلك، لظهوره عوار على من له أدنى لب والله الموفق.

[لو لم ينص على إمام لضيع الأمة. قول باطل]:

وما يزعمون أن النبي ﷺ لو لم ينص على إمامة أحد لضيع أعظم^(٤) أمور الأمة وأوقعهم في أفحش فتنة، وهذا لا يليق به عليه السلام. كلام باطل، فإن النبي عليه السلام قد أقام الدلالة على الأحق بذلك لكن لا بطريق النص على ما نبين،

(١) لوحة ٣٤٩ و ز.

(٢) لوحة ٤٨٧ ظ د.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

وليس طريق بيان الشرائع بمقصود على النص ليقال إنه لو لم ينص فقد ضيع أمر الأمة بل من الحكمة إيجاب الامتحان والتكليف بوجوه يختلف^(١) فيها أولو الألباب كما في سائر المواضع التي لا نص فيها، أليس أن كل ذي عقل^(٢) يعقل بالضرورة حدوث نفسه ثم يعرف بالتدبير والتأمل حدوث كل محسوس^(٣) لم يشهد ابتداءه، ثم يعقل كون كل حدوث بمحدث أحدثه بفضل تدبر فيه ونظر، ثم يعرف المحدث بعد طول النظر في أمره أنه يوصف بأنه ما هو أجسم أم عرض أم غير جسم ولا عرض؟ ويوصف بالعلم في الأزل أو الحدوث، وكذا القدرة وجميع الصفات ثم معرفة الرسل والأنبياء عليهم السلام، ثم معرفة صدق الأخبار وكذبها، ثم قبول الشهادات وردّها^(٤).

إن ذلك كله أو تمامه كان طرق الحق في ذلك من الباطل النظر والفكر مع التضرع إلى رب العالمين في التوفيق لذلك والهداية إليه فإنه الجواد الكريم، وإذا ثبت ذا لم يكن لأحد منع جواز محنة الصحابة بعد قبضه عليه السلام بمعرفة الأصلح للخلافة، والعقد له بما سبق من أدلة نظره للمسلمين وشفقته عليهم وتعظيمه أمر الله تعالى وقلة (مبالاته في ذات الله تعالى)^(٥) بلومة اللاتمين وطعن الملحدين واهتمامه لما عليه من أمر المؤمنين، وليست الروافض بأول طائفة من أهل الزيغ جحدت أمرًا قصرت عقولهم عن الوقوف على وجه الحكمة فيه، غير أنهم مع هذه الجهالة اختصوا بالطعن على الصحابة، وعلى من أرادوا إثبات الحق له وعلى جميع سلف الأمة بل على الله تعالى وعلى رسوله ما قررنا، وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلالة وبدعة.

(١) د مختلف.

(٢) لوحة ٤٨٨ ود.

(٣) لوحة ٣٤٩ ظ ز.

(٤) لوحة ٢٣١ ط ط.

(٥) ما بين القوسين سقط.

[الكيفية التي يتم بها اختيار الإمام]:

ثم إذا بطل ثبوت الخلافة بالنص ثبت أنها تثبت بالاختيار ثم للناس كلام في كيفية ذلك^(١) ولم أقف فيه على مذهب مشايخنا - رحمهم الله تعالى. وروى عن الأشعري أن واحداً من أهل الاجتهاد لو^(٢) اجتهد في زمان موت إمام ورأى أسباب الصلاحية في أحد ثابتة فعقد له الإمامة انعقدت له، وليس لغيره بعد ذلك أن يخالفه^(٣) ولا وجه إلى اشتراط الإجماع اليوم لما فيه من تأخير الإمامة عن وقت الحاجة إليها لو شرط فيها الإجماع، على أن الصحابة لم يشترطوا فيها الإجماع عند الاختيار والمبايعة، وإنما اعتبروا وجود العقد ثم أوجبوا المبايعة بعد ذلك. ثم الإجماع^(٤) إذا خرج من أن يكون شرطاً لم يكن عدد أولي من عدد فسقط اعتباره لثبوت التعارض وانعدام الترجيح. ويستدل على صحة هذا القول بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال يوم السقيفة لأبي عبيدة رضي الله عنه: - ابسط يدك أبايك - فقال له أبو عبيدة: - أقول هذا وأبو بكر حاضر - فعلم من رأيه أنه يراه أولى، وأبو عبيدة أمين الأمة لا يخون، والأمة تعتمد على قوله: فبايع أبا بكر رضي الله عنه وانعقدت إمامته وانبرمت، فدل هذا على أنها تتعقد بعقد واحد، وكذا استدلوا عليه بعقد أبي بكر لعمر واستخلافه له من غير^(٥) استعانة بغيره، وجوزت الأمة ذلك وبايعوا عمر رضي الله عنه فكان هذا دليلاً أن الإمامة تتعقد بعقد واحد بإجماع المسلمين^(٦)، والله الموفق.

(١) لوحة ٤٨٨ ظ د.

(٢) لوحة ١٩١ ظ ب.

(٣) راجع رأى أبي الحسن الأشعري في أصول الدين للبغدادي ص ٢٨٠-٢٨١ وهو كما بينه النسفي.

(٤) لوحة ٣٥٠ و ز.

(٥) ز سقط.

(٦) قال بذلك أيضاً الجويني في الإرشاد ص ٤٢٤.

إلا أنه أضاف قال بعض أصحابنا: لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود فإنه لو لم يشترط ذلك لم نأمن أن يدع مدع عقداً سراً متقدماً على الحق المظهر المبطن، وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح وقد شرط فيه الإعلان.

٢ - [الكلام في إمامة أبي بكر عليه السلام]:

وإذا^(١) ثبت بما تقدم من وجوب الإمامة والشرائط التي من اتصف بها صلح للإمامة نقول بعد ذلك: إن أبا بكر عليه السلام كان بعد رسول الله عليه السلام خليفة محققاً وإماماً حقاً مفترض الطاعة واجب الاتباع فيما يورده ويصدره ويأمر به وينهى عنه.

[الصديق مستجمع لشرائط الخلافة بعد الرسول عليه السلام]:

وذلك لأنه عليه السلام استجمع شرائط صحة الخلافة، فإنه كان قرشياً لا ريبه لأحد^(٢) فيه، وكان من وراء ذلك من العلم والديانة والصلابة ورباطة الجأش، والعلم بتدابير الحروب، والقيام بتهيئة الجيوش، وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة، وتسوية أمور الرعية، كله كان ثابتاً، ولهذا اختارته الصحابة، وانقادوا لأوامره على ما نبين، ولو لم يكن من بركة أيامه ويؤمن تعيينه إلا الارتفاع ما وقع من الاختلاف بين الصحابة لكان ذلك دليلاً كافياً على كونه محققاً فيما تولى، هادياً مهدياً فيما يفعل ويأمر.

[خلافات وقعت بعد وفاة النبي عليه السلام انتهت برأي أبي بكر]:

فإن أول^(٣) خلاف وقع بين الأمة كان الخلاف في وفاة النبي عليه السلام، فإن عمر كان يقول: إنه عليه السلام لم يموت وإن من قال إنه مات أفعل به كذا وكذا، إلى أن أتى أبو بكر الصديق وأخبر أنه مات وتلا قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَلَهُمْ مَمَاتٌ﴾^(٤) ثم صعد للمنبر وخطب وقال في خطبته - ألا من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد رب محمد فإن رب محمد حي لا يموت - فاجتمع الناس على موته عليه السلام.

ثم اختلفوا في موضع دفنه فأشار المهاجرون إلى أن يدفن بمكة، لأنها

(١) لوحة ٤٨٩ و د.

(٢) لوحة ٢٣٢ و ط.

(٣) لوحة ٣٥٠ ظ ز.

(٤) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٣٠.

منشؤه^(١) وبلد آبائه، وبعضهم أشاروا إلى نقله إلى مقابر الأنبياء ببيت المقدس، والأنصار قالوا إنه يدفن بالمدينة التي هي دار هجرته ومكان ظهور ملته وانتشار دعوته، إلى أن روى أبو بكر الصديق رضي الله عنه - "الأنبياء يدفنون حيث يقبضون"^(٢) فقبلوا روايته وارتفع الخلاف^(٣) ببركته.

ثم اختلفوا في أمر الخلافة فكان الأنصار يقولون: منا أمير ومنكم أمير، وبعضهم كانوا يميلون إلى العباس، وبعضهم يرون علياً رضي الله عنه أحق بذلك، ثم ارتفع الخلاف واتفقت الآراء واجتمعت على أبي بكر رضي الله عنه، إما لما علموا بإشارة الكتاب أو^(٤) الأحاديث على ما نبين، وإما استدلالاً منهم بتفويض النبي عليه السلام إقامة ما هو من أعظم أركان الدين وهو الصلاة إليه، وأمره إياه بأن يحج بالناس سنة تسع عند قعوده عليه السلام عن إقامته بنفسه لعارض شغل له، وأو بأن اللطيف الخبير جل ثناؤه وتباركت أسماؤه نظر لأمة حبيبه ومتبعي صفيه ونجييه، جمع آراءهم المختلفة وأهواءهم المشتتة على من هو أكثرهم فضلاً، وأعزهم علماً، وأوفرهم عقلاً، وأصوبهم تدبيراً وأربطهم عند الملمات جأشاً، وأشدهم على وعد الله تعالى بإظهار الدين على الأديان اتكالاً، وأيمنهم نقيية، وأعودهم على افتاء الخلق وطبقات الرعايا نفعاً، وأظلفهم^(٥) عن الفواحش نفساً، وأصونهم^(٦) عن القبائح عرضاً، وأشدهم لأمر الدين تعظيماً، وأقدمهم إسلاماً^(٧)، وأجودهم كفاً، وأسمحهم، يبذل ما

(١) لوحة ٤٨٩ ظ د.

(٢) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى ج ٢ ص ٢٧٨.
عن ابن عباس قال: اختلف المسلمون في دفن رسول الله ﷺ فقال قائل: ادفنوه في مسجده.
وقال قائل: بالبقيع. فقال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما مات نبي إلا دفن حيث يقبض.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٩٢ و ب.

(٥) أي المنعهم كما في الهامش ب.

(٦) لوحة ٤٩٠ و د.

(٧) لوحة ٣٥١ و ز.

احتوى عليه من المال في ذات الله يداً وأقلهم في ذات الله تعالى مبالاة عن لومة لائم وملاحاة جاهل - فرضوان الله عليه وتحياته وعلى متبعيه ومحبيه، ولعنة الله تعالى والملائكة والناس أجمعين على مبغضيه.

وكذا اختلفوا في تنفيذ جيش أسامة بن زيد، وفي ترك الصدقات، في تلك السدة وأبى^(١) هو ﷺ إلا تنفيذ ما أمر به رسول الله ﷺ وقال: - لا أحل عقدة عقدها رسول الله ﷺ - وقال في باب الصدقات: - والله لو منعوني عناقاً أو عقلاً مما كانوا يؤدون إلى رسول الله لقاتلتهم عليه - فانقادوا كلهم لأمره وساعدوه على رأيه..

[الدليل من القرآن على خلافة أبي بكر]:

ثم الدليل من كتاب الله تعالى على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُحَلِّينَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَسْئِلَةٌ إِنْ قَوْمُ أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ يُقْبِلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾^(٢) أمر الله تعالى نبيه عليه السلام أن يقول للذين تخلفوا عن الغزو معه أنكم ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد، وأشار في الآية إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه وإجابتهم إلى ما دعاهم إليه، ويستحقون التعذيب بالعذاب الأليم بعصيانهم إياه وإعراضهم عن الإجابة إلى ما دعاهم إليه، فإنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا يَتَوَكَّمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَلَئِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾^(٣) وهذا هو أمانة كون الداعي مفترض الطاعة، ثم سلف الأمة اختلفوا في المراد بقوله^(٤) تعالى: ﴿أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ منهم من قال: بنو حنيفة، ومنهم من قال: هم أهل فارس على ما قال تعالى في آية أخرى ﴿بَشَرًا مَلَائِكَةً﴾^(٥) والمراد منه أهل فارس وهم جنود بخت نصر،

(١) لوحة ٢٣٢ ظ ط.

(٢) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ١٦.

(٣) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ١٦.

(٤) لوحة ٤٩٠ ظ د.

(٥) سورة الإسراء - ١٧ - الآية ٥.

فإن كان المراد منه بني حنيفة فقد كان الداعي إليهم أبا بكر رضي الله عنه فنثبت بذلك خلافته، وإذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من عقد هو له الخلافة واستخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه، وإن كان المراد منه أهل فارس فالداعي إليهم كان عمر رضي الله عنه ^(١) فنثبت بالآية خلافته، وبثبوت خلافته ثبتت ^(٢) خلافة من كان هو خليفة له وعقد هو له الخلافة وهو أبو بكر رضي الله عنه، فكان في الآية دليل خلافة الشيخين، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنِ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ ^(٣) فأخبر عز وجل أن فيهم من ينقلب على عقبه وفيهم من يشكر الله بالصبر على دينه والقيام به، وقال الحسن: كان أبو بكر رضي الله عنه إمام الشاكرين، لأن الذين صبروا على دين الله هم الذين حاربوا المنقلبين فكان هو إمامهم، وكان ذكر الانقلاب من الله تعالى عند موت نبيه عليه السلام، فنثبت أنه كان في عهد أبي بكر إذ لا ارتداد كان إلا في عهده، ولا ^(٤) خرج إلى أهل الردة إلا أصحاب أبي بكر رضي الله عنه وعندهم فكانوا شاكرين وأبو بكر إمامهم، والله الموفق.

[إجماع الصحابة على خلافة الصديق]:

والدليل على ^(٥) صحة خلافته إجماع الصحابة عليها ^(١)، والإجماع حجة قاطعة موجبة للعلم قطعاً كنص كتاب الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام المسموع منه أو الآيات ^(٧) الثابتة ^(٨) عنه بطريق لا يتوهم فيه ^(٩) شبهة الانقطاع.

(١) ويزيد الأشعري في الإبانة ص ٧٢ على هذين الوجهين وجهاً ثالثاً فيقول: وإن كانوا الروم فقد قاتلهم الصديق أيضاً.

(٢) لوحة ٣٥١ ط.ز.

(٣) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١١٤.

(٤) لوحة ١٩٢ ط.ب.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٤٩١ و.د.

(٧) ط سقط.

(٨) ط الثابت.

(٩) لوحة ٢٣٣ و.ط.

[اعتراض، والرد عليه]:

فإن قالوا: دعوى الإجماع ممنوعة فإن عليًا تأخر عن بيعته ستة أشهر أو أربعة أشهر.

قلنا: وقد انعقد بعد بيعته وبه يحتج فلم يكن في هذا السؤال لهم منفعة، ثم تأخره محمول على الاشتغال بالنظر ليتضح له وجوه الصواب فيتابع عامة الصحابة ويبايعه، أو يبدو له وجه خطئهم فيعلن مخالفتهم، ويجاهر بالمشافة ويشهر عليهم سيفه، كما يليق بكمال علمه وقوة ديانته ورباطة جأشه، ولذا لم يظهر في تلك المدة المخالفة والمنازعة، فلما لاح له بعد طول التردّي وإدمان النظر وجه الصواب وافق غيره من الصحابة وبايع الصديق اتباعًا للحق كما هو اللائق بحاله في جلالة قدره وعظم شأنه، لا خوفًا على نفسه وأهاليه وتوقيًا على مكروه يناله في نفسه كما ظننت بهم الروافض، إذ هو بعيد عن حاله ممتنع منه على ما تقدم من ذكره في بيان شهادته وصرامته^(١) ومشهور نجدته وشجاعته ومخبور غنائه وبسالته، وما عرف من صلابته في ديانته وقوة عشيرته وعزة قبيلته.

[الإجماع حجة ملزمة كالنص]:

ومن أعجب الأشياء دعوى الروافض أن عليًا بايع أبا بكر تقية مع ما يدعون من وصف أبي بكر بالضعف والجبن ووصف علي بالقوة وغاية الشجاعة^(٢) والله الموفق.

[الإجماع حجة ملزمة كالنص]:

فلو أنهم مالوا إلى إنكار كون الإجماع حجة فنثبت عليهم بالدلائل المشهورة التي أوردها أئمة الدين في إثبات كون الإجماع حجة، لا معنى لاشتغالنا في هذا الكتاب بذلك لشهرتها في كل كتاب صنف في أصول الفقه، ومن أراد الوقوف عليها لا يعدمها ولا يتعذر عليه الظفر بها.

(١) لوحة ٣٥٢ و ز.

(٢) لوحة ٤٩١ ظ د.

على أن رأي علي عليه السلام وقوله عندهم حجة، وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده إلى العناد والمكابرة بيعته أبا بكر واعترافه بخلافته، فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته، ولا يقع لهم فيما يزعمون أن الإجماع مع مخالفة البعض غير منعقد (ويوهم أن بعضًا خالف ولم يعلم يقينًا عدم مخالفة البعض) ^(١) لأن خلاف البعض لو توهم فعلي عليه السلام ثبت وفاقه وقوله عندهم حجة كافية، ثم نقول لو وجد خلاف البعض لظهر إذ لا يتوهم في العادات الجارية خلاف من يعد بخلافه خلافًا في مثل هذه الحادثة ثم تتكتم ولا تستهر، ولو جاز ذا لجاز أن يزعم ملحد أن القرآن لعله عورض ولم ينقل معارضة، وكذا معجزة كل نبي فيصير ذلك طريقًا لإبطال الرسالات وتعطيل المعجزات والآيات التي أتى بها الرسل عليهم السلام، وذا كفر وباطل فكذا ما أدى إليه، بل فيه إنكار الشهادات وجحد الضروريات وإفساد الألسنة واللغات، إذ ما من كلام يتكلم به إلا ويمكن لقائل أن يقول إن ما ذكرت من الألفاظ ليست بدلالة على ما قصدت إليه ^(٢) من المعاني إذ لم يثبت ذلك باتفاق أهل اللسان أو مساعدة أهل البلدة أو القبيلة إذ يتوهم أن بعضهم يجعل هذه الألفاظ عبارات عن أصداد هذه المعاني، وما هذا سبيله لا يجوز التفات إليه ولا الاشتغال بجواب من جعله معلولاً ^(٣) عليه لتأييد نحلته ^(٤) وتقوية رأيه ومذهبه.

[قول الروافض في آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ والرد عليه]:

فإن قالوا أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُحِبُّونَ الصَّلَاةَ﴾ ^(٥) قالوا: وهو على عليه السلام فوجب أن يكون ولياً ^(٦) بعد الرسول عليه السلام، وإنما ^(٧)

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٤٩٢ ود.

(٣) لوحة ٣٥٢ ظ ز.

(٤) لوحة ٣٢٣ ظ ط.

(٥) سورة المائدة ٥ - الآية ٥٥.

(٦) ز قيده.

(٧) لوحة ١٩٣ وب.

يكون ولياً أن لو كان متولياً للإمامة فدل أنه الخليفة بعد الرسول (١) عليه السلام.

قلنا: لو كانت الآية منصرفة إلى ما قلتم لما خفي ذلك على الصحابة أولاً وعلى علي ثانياً، ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره، ثم نقول: الآية بلا دليل، ولو جاز لهم حملها على علي (عليه السلام) لجاز لغيرهم حملها على غيره، ولو سلم أن المراد به علي لم يلزم بإطلاق اسم الولي أن يكون إماماً لأن الولي اسم يستعمل في الموالي، وذلك لا يستحيل في وصفه ولا يثبت به إمامته زمان أبي بكر رضي الله عنهما.

[مناقشة كلامهم في حديث: "اللهم وال" ثم بيان معنى الولي]:

ولا حجة لهم فيما يحتجون به من قولهم عليه السلام: "اللهم وال من والاد وعاد من عاداه" (٢) لأن الحديث ليس فيه دليل استخلافه بل دعاء له وإظهار لفضيلته.

يحققه: إن كان من يواليه الله تعالى لا يكون إماماً، فإن قالوا: إنه عليه السلام قال: "عاد من عاداه" وأبو بكر عادى علياً فيكون الله تعالى معادياً له بقضية (٣) هذا الحديث.

قلنا: إن أبا بكر لم يعاد علياً ولا غصب حقاً له، ولو كان فعل ذلك لما اجتمعت معه الصحابة ولا بايعه علي (عليه السلام)، فهذا من الروافض طعن على خيار الناس وصدور الأمة ونقله الدين باتباعهم من عاداه الله تعالى بدعاء رسوله، فطعن على علي وأتباعه من صار بمعاداته عدواً لله تعالى ثم قد ثبت عن علي أنه قال: حدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر، وروي عن علي (عليه السلام) أنه قال: قال النبي عليه السلام لأبي

(١) ز الرسل.

(٢) ذكره الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ١٩٥ من طريق سعيد بن وهب وزيد بن ينيع عن رسول الله ﷺ ولفظه كما في الأصل وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ١٠٣

(٣) لوحة ٤٩٢ ظ د.

بكر: "يا صديق الشرك أخفى^(١) في أمتي من دبيب النمل على الصفا في ليلة ظلماء"^(٢) وغير ذلك من أحاديث^(٣) تدل على أنه لم يكن بين أبي بكر وعلي معاداة.

فإن^(٤) قالوا: روى عن النبي ﷺ أنه قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه"^(٥) فهذا يدل على إمامته.

قلنا: لو كان في الحديث دليل ذلك لما انعقد الإجماع على خلافة غيره، ثم المولى يذكر ويراد به الناصر على ما قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٦) وقال الأخطل:

فأصبحت مولاهما من الناس كلهم وأحرى قريش أن تهاب وتحمدا

أي أصبحت ناصرهما وحامي نمارهما^(٧) وحافظ بيضتها، ويذكر ويراد به ابن العم قال الله تعالى خبراً عن زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَأَى﴾^(٨) وقال الفضل بن عتبة بن أبي لهب يخاطب بني أمية:

مهلاً^(٩) بني عمنا مهلاً موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا

(١) ز سقط.

(٢) ورد في كنز العمال ج ٣ رقم ٧٥٢٢ بلفظ آخر: "يا أبا بكر الشرك أخفى فيكم من دبيب النمل..." عن أبي جريح. أما النص المذكور في التبصرة فقد ورد في كنز العمال ج ٣ ح ٧٥٢٣ عن ابن عباس هكذا "الشرك أخفى في أمتي من دبيب الذر - بدلاً من النمل - على الصفا، وليس بين العبد والكفر إلا ترك الصلاة" وراجع مجمع الزوائد ١٠/٢٢٣ وإتحاف المتقين ٤٧٠/٢.

(٣) ز حديث.

(٤) لوحة ٣٥٣ و ز.

(٥) ذكره الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ٥٧ وهو المشهور بحديث يوم غدير خم وذكره الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ١٠٩. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ١٠٤.

(٦) سورة التحريم ٦٦ - الآية ٤.

(٧) د ديارها.

(٨) سورة مريم ١٩ - الآية ٥.

(٩) لوحة ٤٩٣ و د.

ويذكر ويراد به الولي، والمحِب الموالِي، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "مَزِينَةٌ وَجْهِيَّةٌ وَأَسْلَمٌ وَعَقَارٌ مَوَالِي اللَّهِ وَرَسُولُهُ"^(١) أي محبوبون موالون^(٢) لله ورسوله، ويذكر ويراد به الجار. قال مربع بن دعدة الكلابي - وكان جاور كليب بن يربوع فأحمد جوارهم:

جزى الله خيرًا والجزاء يكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم حاطونا^(٣) بالنفوس وألجموا إلى نصر مولاهم مسومة جردا

ويذكر ويراد به الصهر. قال المختار بن يزيد بن قيس الكلابي:

فلا تنسين النافعين كليهما وهذا الذي في السوق مولى بني بدر

وكان الرجل صهرًا لبني بدر. وشيء من هذه المعاني لا تبنى على الخلافة والإمامة ثم ما يليق بالحديث من هذه المعاني: "الناصر"، أي: من كنت ناصرته على دينه وحاميًا له بباطني وظاهري فعلي ناصرته وحامي بهباطنه وظاهره؛ فيكون دليلًا على طهارة سيرة علي عليه السلام وعلو رتبته إذ ليس كل ناصر بظاهره هذا رتبته في باطنه إذ قد يفعل ذلك طلبًا للرياء والسمعة وابتغاء المال والفوز بالغنائم، ويحتمل أن يكون^(٤) معناه: من كنت محبوبًا عنده فعلي محبوب عنده، وفائدة^(٥) تخصيصه بذلك أنه عليه السلام ربما علم أن قومًا ممن أضلهم الله تعالى وأعمى أبصارهم سيطعون عليه، ويزعمون^(٦) أنه خرج من الدين وفارقه، وحكم في أمر الله غير الله وسقطت بذلك ولايته وزال ولاؤه، فقال عليه السلام ذلك ليدل على بطلان قول

(١) رواه البخاري في صحيحه ج ٤ ص ١٨٠ عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: (قريش والأَنْصَارُ وَجْهِيَّةٌ وَمَزِينَةٌ وَأَسْلَمٌ وَأَشْجَعٌ وَعَقَارٌ مَوَالِي لَيْسَ لَهُمْ مَوْلَى دُونَ اللَّهِ وَرَسُولُهُ". وذكره مسلم في صحيحه ج ١٦ ص ٧٤ من طريق أبي أيوب الأنصاري.

(٢) لوحة ٢٣٤ و ط.

(٣) ط خطوا - د، ز خطونا.

(٤) لوحة ٣٥٣ ط ز.

(٥) لوحة ١٩٣ ط ب - لوحة ٤٩٣ ط د.

(٦) ز سقط.

أولئك.

فإن قالوا: لو كان المراد ما ذكرتم لكان ينبغي أن يقول عليٌّ مؤمن السر والعلانية نقي السريرة.

قلنا: ولو كان المراد منه النص على الإمامة لقال (النبي عليه السلام) ^(١) عليٌّ إمامكم بعدي ثم هذا من باب الحجر على الرسول عليه السلام في الألفاظ وهو فاسد، ثم ما حملنا الحديث عليه من المعنى لا يرده الإجماع ودلالة الكتاب، وما حملتم ^(٢) الحديث عليه مردود بهما، والله الموفق.

فإن قالوا: روى عن النبي عليه السلام أنه قال لعلي عليه السلام: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" ^(٣) وهذا دليل خلافته.

قلنا: إنكم معشر الرافضة لقلّة أفهامكم وبلادة أوهامكم تتعلقون بما لا حجة لكم فيه ولا دلالة فيه على ما ترون إثباته، ثم دلالة صحة ما ادعينا من انعدام دليل الإمامة في هذا الحديث إجماع الصحابة مع أنهم العارفون بأحاديث النبي عليه السلام ومعاني كلامه على خلافة أبي بكر ومساعدة علي إياهم على ذلك، ولو كان فيما ذكرتم دلالة ما رمتم لما عدلوا عنه، ولا ترك علي عليه السلام الاحتجاج به ^(٤) وطلب ما هو أحق به من غيره على ما قررنا، وكذا في زمانه حتى نازعه غيره في الأمر الذي هو أولى به فاحتج بهذا الحديث، ولا تعلق به علمًا منه أنه لا دلالة له فيه.

ثم الكشف عما ادعينا من عدم دلالة الحديث على ذلك أن هذا الحديث متروك

(١) ز سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) رواه البخاري في صحيحه ج ٥ ص ١٩ عن إبراهيم بن سعد عن أبيه عن رسول الله، ورواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٧٤، ورواه الإمام أحمد في مسنده ج ٣ ص ٣٧، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ١٠٩، وذكره الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ١٠٩ عن زيد بن أرقم عن رسول الله.

(٤) لوحة ٤٩٤ د.

الظاهر بالإجماع فيما يصح تناوله إياه، وما هو المتنازع فيه لا دلالة له في الحديث عليه البتة، والتعلق بكلام لإثبات ما يتناوله ظاهره عند كونه متروك الظاهر ليس بصحيح فكيف التعلق به^(١) لإثبات ما يتناوله ظاهره^(٢).

ولا لفظه بوجه من الوجوه؟! وبيان ذلك أن هارون عليه السلام كان أخاً لموسى من أبيه وأمه، وكان شريكاً له في النبوة وتلقى الوحي من الله تعالى، ولم يكن هو خليفة لموسى عليه السلام بعد وفاته لأنه مات قبل موسى بسنتين، وأن علياً عليه السلام لم تثبت له أخوة النبي عليه السلام لأبيه وأمه ولا شركته في النبوة والرسالة بقضية هذا الكلام، وإن كان ذلك ثابتاً لهارون من موسى (فكيف تثبت له الخلافة بعده ولم يكن ذلك ثابتاً لهارون من موسى عليهما السلام)^(٣) فدل أن الاستدلال به في غاية البطلان.

ثم نقول: لو عرفتم مخرج الحديث لما تعلقتم به وذلك لأن سبب الحديث أن النبي عليه السلام لما خرج إلى غزوة تبوك استخلف علياً على المدينة، فأكثر أهل النفاق في ذلك، وزعموا^(٤) أن النبي عليه السلام أبغضه وقالاه واستنقل صحبته، فاتبع علي عليه السلام رسول الله عليه السلام ولحق به، وقال: يا رسول الله أتتركني مع الأخلاف فقال: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" أي: إني أستخلفتك بعد غيبتني عن المدينة عليها كما استخلف موسى هارون عليهما السلام حين غاب عن قومه لمناجاة ربه، وهذا يدل على رضاه باستخلافه على المدينة مدة غيبتة عنها لا على أنه خليفته بعده كما في حق هارون عليه السلام، فإذا ليس فيه إثبات خلافته نصاً ولا دلالة أيضاً فإنه عليه السلام استخلف

(١) لوحة ٢٣٤ ط.ط.

(٢) لوحة ٣٥٤ و.ز.

(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٤) لوحة ٤٩٤ ط.د.

على المدينة في أكثر غزواته أو كثير منها ابن أم مكتوم رضي الله عنه وما كان ذلك دلالة أنه استخلف إياه بعده وقوله: "ألا إنه لا نبي بعدي" أي بعد نبوتي لا نبوة لا في حال حياتي ولا بعد مماتي فأنت مني بمنزلة هارون من موسى عليه السلام في استخلافي إياك على المدينة مدة غيبتني عنها لا في نبوتي، إذ لا نبوة بعد نبوتي وثبت بهذا أن لا دلالة فيه على^(١) ثبوت خلافته.

ثم إنه عليه السلام كما ولاه على المدينة ولى^(٢) أبا بكر الموسم وإقامة الحج سنة تسع، وولاه الصلاة في آخر عمره، وولى عمر صدقات قریش، وولى زيد بن حارثة وابنه أسامة عند موته الجيش الذي أنفذه أبو بكر، وبعث معاذ إلى اليمن، فإنه عليه السلام كان جمع لبازان عامل كسرى على اليمن بجميع مخالفها بعدما أسلم لم يشرك معه فيها أحداً، ولم يزل عليها حتى مات عام حجة الوداع، فحينئذ فرق رسول الله عليه السلام عماله في اليمن منهم أبو موسى الأشعري وخالد بن سعيد بن العاص، ويعلى بن أمية، وعمر بن حزم، وعلى بلاد حضرموت: زياد بن لبيد البياضي، وعكاشة بن ثور، وبعث معاذ بن جبل معلماً لأهل اليمن وحضرموت يتنقل في أعمالها أجمع، وعتاب بن أسيد إلى مكة قاضياً وأميراً وولى عمرو بن العاص على الناس في غزوة ذات السلاسل. في أشياء يطول ذكرها لم يكن شيء من ذلك دليلاً على الإمامة بعد وفاته عليه السلام. ثم^(٣) إن خصومكم لا يقدمون في أبي بكر مثل هذه الأحاديث بل ما هو أثبت منها رواة وأكثر منها نقلة وأصح منها متوناً، فإن ابن أبي مليكة روى عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي عليه السلام قال: "أبو بكر وعمر مني بمنزلة هارون من موسى"^(٤) فإن قالوا: هذا من

(١) لوحة ١٩٤ و ب.

(٢) لوحة ٣٥٤ ط ز - ولا.

(٣) لوحة ٢٣٥ و ط.

(٤) راجع كنز العمال ج ١١ ص ٥٦٧ ح ٣٢٦٨٢ وتاريخ بغداد الخطيب البغدادي ١١ / ٣٨٥.

أخبار الأحاد، قيل لهم: كذا تقول خصومكم لكم فيما رويتم، وقام دليل بطلان تعلقكم به وعدم دلالته على المتنازع بترك علي عليه السلام التعلق به يوم السقيفة، وعلى أصحاب الجمل وأهل صفين، وتسليم الأمر للذين استخلفوا قبله وأخذوا لغنيمتهم، ووطنه الحنفية من سيئهم وتزويجه ابنته أم كلثوم من عمر عليه السلام وقوله في عمر: - والله ما أحد أحب إلى أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجي^(١) - وقوله في رواية سويد بن عقلة وكثير من الصحابة - ألا أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم بالخير حيث هو^(٢) - وروايته عن^(٣) النبي عليه السلام أنه قال: "هذان سيذا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين^(٤) والمرسلين"^(٥) وقوله عليه السلام: - والله ما حدثني أحد عن رسول الله عليه السلام إلا حلفته إلا أبا بكر، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر، ثم ومما روى في شأن أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - أنه عليه السلام قال فيهما: "مني اللذين بمنزلة السمع والبصر"^(٦) وروى أنه قال في أبي بكر: "لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الرحمن"^(٧) وروى عنه عليه السلام أنه قال: "إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفاً في

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ١٦٠ ونصه عن نافع عن ابن عمر قال: وضع عمر بين المنبر والقبر فجاء علي حتى قام بين يدي الصفوف فقال: هو هذا ثلاث مرات ثم قال: رحمة الله عليك ما من خلق الله تعالى أحب إلي من أن ألقاه بصحيفته بعد صحيفته النبي عليه السلام من هذا المسجي عليه ثوبه.

(٢) ورد في مسند الإمام أحمد ج ٢ ص ٥٣٤-٥٣٧ عن الشعبي عن وهب قال: خطبنا علي فقال: من خير هذه الأمة بعد نبيها؟ فقلت: أنت يا أمير المؤمنين قال: لا خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر وما نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر.

(٣) لوحة ٣٥٥ و ز.

(٤) لوحة ٤٩٥ ظ د.

(٥) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ٦٠٣ عن علي قال: (كنت عند النبي عليه السلام فأقبل أبو بكر وعمر فقال: يا علي هذان سيذا كهول أهل الجنة وشبابها بعد النبيين والمرسلين.

ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٣ عن جابر بن عبد الله وعن ابن عمر.

(٦) ذكره الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٢ ونصه: عن ابن عمر قال: أراد رسول الله عليه السلام أن يبعث رجلاً في حاجة قد أهمته وأبو بكر عن يمينه وعمر عن يساره فقال له علي: ما يمنعك من هذين؟ فقال كيف أبعث هذين وهما من الدين بمنزلة السمع والبصر من الرأس. وذكره الحاكم في تاريخه ورواه الطبراني.

(٧) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٤٤ من طريق عائشة. رواه مسلم في

بدنه قويًا في أمر الله، وإن تولوها عمر تجدوه قويًا في بدنه قويًا في أمر الله، وإن تولوها عليًا تجدوه هاديًا مهديًا^(١).

ومن الجائز أن يكون مراده عليه السلام بذلك الإشارة إلى أن كل واحد منهم يولى في وقته، ويكون كل واحد منهم في وقته على ما وصف، ثم خص عليًا عليه السلام بقوله: "تجدّه هاديًا مهديًا" لما علم من مخالفة كبار الصحابة إياه، فبين بذلك أنه يكون حينئذ على الهدى ويهدي من اتبعه ولم يخالفه إلى الحق، وكانت هذه الحاجة في حق أبي بكر وعمر منعدمة لعلمه بطريق الوحي أنهما لا ينازعان في الأمر بل تتفق عليهما آراء الصحابة وينعقد على ذلك إجماعهم، والله أعلم.

[كل الدلائل تشير إلى أبي بكر كخليفة أول للمسلمين]:

وقد روي على طريق الاستفاضة أنه عليه السلام قال: "الخلافة بعدي ثلاثين سنة"^(٢) وهذه هي مدة الخلفاء الراشدين، فيكون الحديث دليلاً على صحة خلافتهم على الترتيب الذي كان، وروى أيضاً أنه عليه السلام قال: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر"^(٣) وهو حديث مشهور، وروي عنه عليه السلام أنه قال: "إن^(٤) يطع الناس أبا بكر وعمر رشدوا ورشدت أمتهم، وإن يعصوهما غوا وغوت أمتهم"^(٥) وروي^(٦) أنه عليه السلام قال: "من أفضل من أبي بكر زوجني ابنته، وجهزني ماله

صحيحه ج ١٥ ص ١٥٢ من طريق عبد الله بن مسعود.

(١) ورد الحديث بلفظ آخر في مسند الإمام أحمد ج ٢ ص ١٥٨ عن زيد بن يتبع عن علي قال: قيل يا رسول من تؤمر بعدك قال: إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قويًا أميناً لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا علياً ولا أراكم فاعلين تجدوه هاديًا مهديًا يأخذ بكم الطريق المستقيم.

(٢) رواه الترمذي في صحيحه ج ٩ ص ٧١.

(٣) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٣ عن أبي الدرداء ورواه الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٧٥ عن طريق حذيفة بن اليمان.

(٤) لوحة ٤٩٦ و د.

(٥) رواه مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن رباح عن أبي قتاده عن رسول الله ﷺ.

(٦) لوحة ١٩٤ ظ ب.

وجاهر معي^(١) ساعة الخوف^(٢) وروى أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فسألته شيئاً فقالت: إن رجعت فلم أرك فإلى من أرجع تُعَرِّضُ بالموت، فقال النبي عليه السلام: "إن عدت فلم^(٣) تجديني فارجعي لأبي بكر الصديق"^(٤) وروي أنه عليه السلام قال: "لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره"^(٥) وفي الأحاديث كثرة لا وجه إلى إيرادها لما فيه من الخروج عن شرط هذا الكتاب، ثم ما روى في شأن أبي بكر من الأحاديث يؤيده إجماع الصحابة، وإشارة كتاب الله تعالى على ما قررت.

وما يرويه الروافض - لعنهم الله - يردده الإجماع، ودلالة الكتاب، وصنيع علي عليه السلام ويؤيد هذا كله قول النبي عليه السلام في مرضه: "مروا أبا بكر يصلي بالناس - فقالت له عائشة إنه رجل أسيف لا يطيق - فقال النبي ﷺ: إنكن صواحبات يوسف مروا أبا بكر يصلي بالناس"^(٦) فأمرُوا أبا بكر عليه السلام فصلى مكانه، وذلك دليل على استخلافه في إمامة الإمامة بطريق الأولى، يدل عليه أنه لما قال أبو بكر عليه السلام - أقبلوني ولست بخيركم - قال له علي: - لا نقيك ولا نستقيك قَدَمَكَ رسول الله لا نؤخرك رضيعك لدينا فرضيناك لدينا - والأمر في صحة إمامته

(١) لوحة ٣٥٥ ظ ز.

(٢) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٤٥ عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ما من أحد آمن علي في يده من أبي بكر زوجني ابنته وأخرجني إلى دار الهجرة ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر ولكن أخاء ومودة إلى يوم القيامة - ويذكر حديثاً آخر فيه نفس المعنى عن ابن عباس ص ٤٦.

(٣) لوحة ٢٣٥ ظ ط.

(٤) رواه البخاري في صحيحه ج ٥ ص ٥.

من طريق محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: أتت امرأة النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه، قالت: أرايت إن جئت ولم أجدك - وكأنها تقول الموت - قال عليه السلام: إن لم تجديني فأتني أبا بكر. وذكره مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٥٤ بلفظ آخر.

(٥) ذكره الترمذي في صحيحه من حديث عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره. وذكره منصور ناصف في كتاب التاج ج ٣ ص ١٢٦.

(٦) ذكره البخاري ج ١ ص ١٤٠، وذكره البيهقي في السنن الكبرى الكبرى ج ٣ ص ٧٨. من حديث أبي موسى الأشعري عن رسول الله ﷺ.

ظاهر والاستدلال بها على صحة الإمارة قوي^(١)، ويدل عليه قول أبي عبيدة لعمر - رضي الله عنهما - يوم السقيفة لما قال له عمر: - ابسط يدك أبايعك - أنقول هذا وأبو بكر حاضر والله مالك في الإسلام هُنيئة^(٢) إلا هذا، ومثل هذه الأحاديث والدلائل فيها كثرة وفيما أوردنا كفاية لمن نصح نفسه، والله الموفق.

[فَدَكُ والسيدة فاطمة - رضي الله عنهما]:

فإن قالوا: إن أبا بكر أزال ميراث النبي عليه السلام عن ورثته - يعنون بذلك أن أبا بكر ﷺ لم يدفع فذك إلى فاطمة - رضي الله عنها.

قلنا: إنه لم يمنع ميراثه ورثته لينتفع هو بنفسه أو ليدفع إلى أحد من المتصلين به بل ليكون صدقةً لعامة المسلمين، فإنه^(٣) سمع رسول الله ﷺ يقول: "إِنَّا مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةً"^(٤) وشهد جماعة من كبار الصحابة له بهذا الحديث منهم: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنهم أجمعين.

والروافض حملهم جهلهم وتعصبهم الفاسد وسوء رأيهم في خيار الخلق وكبار أصحاب النبي عليه السلام على أن ردوا هذا الحديث، ولم يبالوا من تكذيب ناقله من كبار الصحابة، وزعموا أن هذا الحديث مفتعل وفي الكتاب ما يدل عليه قال الله **فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ يَرِيئِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ** ﴿١١﴾^(١) وهذا لجهلهم بالمراد من الآيات،

(١) لوحة ٤٩٦ ظ د.

(٢) أي زلة.

(٣) لوحة ٣٥٦ و ز.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٣ ص ٤ ونصه: عن مالك بن أنس قال: سمعت عمر يقول لعبد الرحمن وطلحة والزبير وسعد: ناشدكم بالله الذي تقوم به السماء والأرض أعلمتم أن رسول الله ﷺ قال: إِنَّا لَا نُورِثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً قَالَ: قَالُوا اللَّهُمَّ نَعَمْ.

(٥) سورة النمل - ٢٧ - الآية ١٦.

يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴿١﴾ وهذا لجهلهم بالمراد من الآيات، وذلك أن المراد من الآيات كان وراثه العلم والحكمة لا المال كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ﴾ (٢) **أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا** ﴿٣﴾ وقد روي أن الأنبياء عليهم السلام لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا هذا العلم أو قريب منه. ولهذا قال الناس -العلماء ورثة الأنبياء- ولهذا قيل: ما ورثَ والد ولداً خيراً (٤) من أدب حسن، والدليل على أن المراد من وراثه سليمان داود عليهما السلام كان هو العلم لا المال قوله تعالى على إثر ذلك الميراث: ﴿وَقَالَ يَتْلِيَهَا النَّاسُ عِلْمَنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٥) والمراد منه ذكر الحكمة والعلم، وكذا قول زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ (٦).

يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴿٧﴾ ومال آل يعقوب يرثه أولاد آل (٧) يعقوب لا ولده فعلم أنه أراد به العلم، فأما أمر فذك ففاطمة - رضي الله عنها - كانت لا تدعي فيها الميراث وإنما كانت تدعي أن رسول الله ﷺ نحلها إياها، وكان لا يجوز لأبي بكر أن يعطيها فذك (٨) مع ما تقدم من امتناع جريان الإرث من أموال الأنبياء عليهم السلام (٩) ما لم يثبت عنده أنه عليه السلام نحلها في حال حياته فشهد لها بذلك علي رضي الله عنه، فسألها شاهدها آخر فشهدت لها أم أيمن مولاة النبي عليه السلام فقال: قد علمت يا ابنة رسول الله أنه لا يجوز إلا شهادة رجل وامرأتين، فانصرفت.

(١) سورة مريم - ١٩ - الآية ٦.

(٢) لوحة ٤٩٧ و د.

(٣) سورة فاطر - ٣٥ - الآية ٣٤.

(٤) لوحة ٢٣٦ و ط.

(٥) سورة النحل - ٢٧ - الآية ١٦.

(٦) سورة مريم - ١٩ - الآية ٥.

(٧) ط سقط.

(٨) لوحة ١٩٥ و ب.

(٩) لوحة ٣٥٦ ط ز.

والدليل على كون الصديق مصيباً في ذلك أن علياً عليه السلام لم يدفع ذلك إلى الحسن والحسين - رضي الله عنهما - وقت خلافته، ولو كان الأمر كما زعمت الروافض من ^(١) ظلم أبي بكر علياً ^(٢) - رضي الله عنهما - لكان عليه السلام أولى الناس بدفع تلك الظلامة.

يحققه: أن الصحابة بأسرهم امتنعوا عن الاعتراض عليه والتعرض له في ذلك مع أن الله تعالى وصفهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ولو كان ذلك منكراً من أبي بكر عليه السلام لكانت الصحابة على الضد مما وصفهم الله تعالى وهو فاسد، وكذا بعد علي لم ير أحد ذلك من أبي بكر ظملاً سوى المأمون لفرط ميله إلى الرفض وغلوه في ذلك.

[قصة فذك]:

وقصة ذلك أن فذك كان على ما فعله أبو بكر من صرف ما ارتفع منها إلى المحتاجين من المسلمين كان على ذلك إلى زمن معاوية، ثم أقطعها مروان بن الحكم ثم إن مروان بن الحكم وهبها لابنيه عبد العزيز وعبد الملك، ثم نصيب عبد العزيز صار لابنه عمر بن عبد العزيز عليه السلام، ونصيب عبد الملك صار لابنيه الوليد وسليمان ثم لما ولى الوليد وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه منها للوليد وكذا سليمان فصارت كلها للوليد ثم إن عمر بن عبد العزيز ردها زمان خلافته إلى ما كانت عليه، فلما كانت سنة عشرين ومائة كتب المأمون إلى عامله على المدينة قثم بن جعفر أن يعطى فذك إلى أولاد فاطمة فدفعها إلى محمد بن الحسين بن زيد ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهم ^(٣) - ليقوما بها لأهلها، فلما استخلف المتوكل ردها إلى ما كانت

(١) لوحة ٤٩٧ ظ د.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ٣٥٧ و ز.

عليه. هذا^(١) كله معلوم عند أصحاب التواريخ، ولما لم ينازع أحد من الصحابة أبا بكر رضي الله عنه وعنهم في ذلك حال حياته ولم يغيره أحد بعد وفاته علم أنه كان مصيباً في ذلك.

[الصديق وسهم ذوي القربى]:

وهكذا الجواب عن قولهم^(٢): إن أبا بكر أبطل سهم ذوي القربى مع أنه ثابت بنص كتاب الله تعالى، فإن أبا بكر وإن فعل ذلك ولم يعترض عليه أحد في ذلك حال حياته ولا غيره بعد وفاته، وإن عمر وعثمان وعلياً أمضوا ذلك علماً منهم أن ذلك كان معلولاً بعلّة النصر، وقد زالت بوفاته كسهم المؤلفة قلوبهم سقط بسقوط علته والدفع إلى ابن السبيل يسقط بوصوله إلى منزله، وسهم اليتيم يسقط^(٣) بغنيته، أو علماً منهم أن ذلك كان للفقراء منهم دون الأغنياء، وقد بقي على ذلك وهو لم يمنع ذلك الفقراء منهم، وهي مسألة اجتهادية اختلف فيها الفقهاء وأئمة الفتوى، فلا يعترض بمثله على ما ثبت بدليل الكتاب، وأخبار الرسول، وإجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على أنه روي أن رسول الله عليه السلام لم يقسم هذا السهم إلا يوم خيبر وقد كان بعده غنائم كثيرة كغنائم حنين وغيرها فلم يخرج منها بسهم ذوي القربى.

وجميع ما تتعلق به الروافض من المحالات ويختلفون من الأكاذيب والأحاديث الباطلة التي لا أصل لها مردود بما ذكرنا من إجماع الصحابة، والدلائل القطعية، والله الموفق.

ولو لم يكن من بركة إمامته ويؤمن نقيبته وإيالته إلا ما كان من اجتماع الكلمة وتآلف القلوب^(٤)، وتتابع الفتوح، ورد من ارتد من العرب عن الإسلام إليه، وقهر

(١) لوحة ٤٩٨ د.

(٢) لوحة ٢٣٦ ط.

(٣) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.

(٤) لوحة ٤٩٨ ط.

من أبي الرجوع إليه، واستئصال شأفة من نكص على عقبيه وأصر على عناده، وتطهير جزيرة العرب من أهل الشرك والردة وإجلائه الروم مع قوتهم وشدة شوكتهم ووفور^(١) عديدهم وعدتهم وتآكل ملكهم عن الشام وأطرافها، وإجائهم^(٢) إلى التحيز إلى دروبهم وتحصنهم بمعاقلهم وحصونهم، وطرد فارس عن حدود السواد وأطراف العراق مع كثرة ما لهم من الجنود والعساكر، ووفور ما اجتمع عندهم من الكنوز والذخائر، واجتماع من كان اجتمع ببابهم من الرجال والكمأة والأبطال الموسومين بالبأس والنجدة والقوة الذين نشأوا في ظلال الرماح والصفاح، وتغذوا بلبان القراع^(٣) والكفاح يتسارعون إلى حومة الحرب تسارع العشاق إلى القبل ويتطايرون إلى ميدان الطعن والضرب تطاير الفراش في الشعل، مع ما كان لهم من الملك الذي ورثه أهله كابرا عن كابر، وسلمه الأول منهم إلى الآخر، فاستمر أمره منذ الزمن الأول والدهر الأطول طويل العماد نابت الأوتاد قارع القتل^(٤) ورائع الحلل منصور الرايات والأعلام مشهور الوقائع والأيام، يعتز بمسالمتهم الملوك والجبابرة ويدين لهم في أغلب الأوقات وأكثر الحالات الأقيال والقياصرة، فلما أتاهم جيوش الصديق مع خالد بن الوليد ولت الجيوش والجنود، ونكست الأعلام والبنود^(٥) وضيق الثغور والحدود عجزاً عن مقاومته في القتال، وضعفاً عن مصادمته عند الصيال إلى أن أمره بالركض إلى الشام وانضمامه مع من كان بها من جيوش أهل الإسلام لما كان الأمر هناك أفحل، والداء الهائج عن تلك الجنبه أعضل.

(١) لوحة ١٩٥ ظ ب.

(٢) لوحة ٣٥٧ ظ ز.

(٣) القراع بفتح الحين والخطر وهو السبق في الحروب - راجع المصباح المنير.

(٤) قارع أي غالب وقلة كل شيء أي أعلاه وجمعها قتل، وعلى هذا قارع القتل أي غالب

الأعالي أي يقصد الأبطال. راجع المصباح المنير.

(٥) لوحة ٤٩٩ و د.

لو لم يكن للصديق عليه السلام إلا هذه الأمور المذكورة، ولم يحصل من بركة أيامه إلا هذه الفتوح الجليلة^(١) لكانت من أدل الدلائل على صحة ما قلد من الخلافة وفوض إليه من أمر الإمامة، وما مثله ومثل الروافض في طعنهم عليه ونسبة ما هو منزله عنه من الباطل إليه إلا كما قال الفرزدق:

إن الأرقام^(٢) لن ينال قديمها كلب عوى متهم الأسنان
ما ضر تغلب أهجوتها أم بلت حيث تلاطم البحران
وكما^(٣) قال الطائي:

وعاوى عوى والمجد بيني وبينه لمحاجز دوني وركن مدافع
ترقت مناه طود عزل وارتقت به الريح فترا^(٤) لاشتت وهي طالع

٣- [الكلام في صحة خلافة عمر الفاروق عليه السلام]:

نقول: إنه كان صالحاً للخلافة لكونه عليه السلام قرشياً في نسبه - ثم كان في علمه ورأيه وسداده واستقامته وصلابته في الدين وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر وزهده في الدنيا، وظلف^(٥) النفس عن المعاصي، وقوة بطشه وشدة بأسه، واهتدائه إلى قيادة الجيوش وتهيئة أمورهم، في غير ذلك من الأوصاف التي تطلب في الإمام بحيث لا يخطر بالبال تصور اجتماعها في ذات، ولنا عن ذكر كل صفة من صفاته التي هي صفات المدح غنية لاشتهار ذلك، وكذا فتوحه في جانب المشرق من العذيب والحيرة إلى أقصى خراسان وزوال ملك العجم، وانقطاع مدة دولتهم، وانهدام أركان ملكهم، وانفلاق بنيان سلطانهم مشهورة، والأخبار بها متواترة يدخل

(١) لوحة ٢٣٧ و ط.

(٢) هم سادات بني تغلب كما هو بهامش ب، د.

(٣) لوحة ٣٥٨ و ز.

(٤) الفتر ما بين الإبهام إلى السبابة.

(٥) أي عزتها وابتعادها عن ما يغضب الله وفي هامش ب أي قطع النفس عن المعاصي.

دولتهم، وانهدام أركان ملكهم، وانقلاع بنيان سلطانهم مشهورة، والأخبار بها متواترة يدخل جاحدها في حد العناد ثم بعد ثبوت كونه صالحاً للإمامة عقد الخلافة له أبو بكر الصديق عليه السلام فلما قيل له - تولى علينا فظاً غليظاً - روي ذلك عن طلحة عليه السلام قال: - لو سألتني الله تعالى يوم القيامة لقلت وليت عليهم خير أهلك - فلم ينكر عليه أحد وبايعوه فانهقد على إمامته.

وكونه أفضل الأمة بعد أبي بكر: إجماع الصحابة، وهي حجة مضاهية لنص الكتاب ثم إننا قد ذكرنا في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُحَلِّينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ ^(١) من الدلالة على إمامة ^(٢) عمر عليه السلام عند إثباتنا إمامة الصديق عليه السلام، وقد ذكرنا هناك أحاديث تدل على ذلك من ^(٣) نحو قوله عليه السلام: "اقتدوا بالذين من بعدي" ^(٤) وفي الجملة لا ريبه لأحد اعترف بإمامة الصديق (في إمامة) ^(٥) عمر - رضي الله عنهما - وإنما ^(٦) أنكر ذلك من أنكر إمامة أبي بكر عليه السلام بما لهم من الشبه ودعوى النص ^(٧) في غيره أو دعوى الوراثة، وكل ذلك قد أبطلناه بحمد الله تعالى وثبتت خلافته وبعد ثبوت خلافته لا شك في ثبوت خلافة عمر - رضي الله عنهما - ثم إنه عليه السلام ساس الناس سياسة، ورتب الأمور ترتيباً، وسوَّى أمور الجيوش تسوية، وعدل في قسمة ما أفاء الله عليهم من الغنائم عدلاً بحيث صار مثلاً ^(٨) في العالمين، وصارت سنته في ذلك قانوناً لمن أراد الخير في ذلك وتحري الصواب فيه، ثم أنه مصر الأمصار وفجر الأنهار وعد الأراضي وأغنى الخلق

(١) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ١٦.

(٢) لوحة ٣٥٨ ظ.ز.

(٣) لوحة ١٩٦ وب.

(٤) راجع الحافظ الهيمشي - مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٣ والحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٧٥.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٢٣٧ ظ.ط.

(٧) لوحة ٥٠٠ ود.

(٨) ز سقط.

(وأمن الطرق)^(١) وسوى بين القوي والضعيف، واستأصل من الملوك من لم يقلل الدين وأنف من قبول الجزية. ولولا مخافة التطويل لبينت بعض ذلك، ومن رغب في الوقوف عليه فلن يتعذر عليه ذلك^(٢) لما ملئت منه كتب التواريخ.

ثم إن من ظن به مع^(٣) سابقته في الدين وسعيه في تقوية الإسلام ثم مع ما له من جلالة القدر في العلم، وشدة الحرص في توطيد معالم الإسلام، وتشديد بنيان الملة ثم مع ما له من الزهد في الدنيا واختيار الفقر ولبسه الصوف واللباس الخشن، ثم مع ما له من الشفقة على اليتامى والأرامل والضعفاء والزمنى، والاشتغال بتفقد أمورهم والقيام بمصالحهم، وتهئية أسباب معيشتهم وسد خللتهم^(٤)، ثم مع ما له من المناقب حتى قال فيه النبي ﷺ "لو كان بعدي نبي لكان عمر"^(٥) وقال "لو لم أبعث فيكم لبعث عمر"^(٦) وقال: "إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه بقول الحق وإن^(٧) كان مرًا"^(٨) وقال عليه السلام: "وإن فيكم لمحدثين وإن عمر لمنهم"^(٩) في^(١٠) أمثال لهذا يطول ذكرها ولا يدرك قعرها أنه ﷺ كان يغضب الحق أهله، ويستولي على ما كان غيره أحق به ظلمًا منه وعتوًا ويتزوج ابنته^(١١) قهرًا شاء أو

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) أي حاجتهم وفقيرهم.

(٥) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٦٨ عن عصمة بلفظه وعن أبي سعيد

الجوزي بلفظ آخر ونصه قال رسول الله ﷺ: "لو كان الله باعنا رسولاً بعدي لبعث عمر بن

الخطاب. وذكره الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٨٥ من طريق عقبة بن عامر.

(٦) التخریج السابق يذكر في لفظ آخر نفس الحديث وذكره الطبراني والترمذي.

(٧) لوحة ٥٠٠ ظ د.

(٨) رواه الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٨٧ عن طريق أبي نر وقال: حديث صحيح على شرط

الشيخين ولم يخرجاه وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٦٦ من طريق أبي هريرة.

(٩) رواه الترمذي ورواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٦٦ من طريق عائشة رضي الله

عنها. والمحدث هو المتكلم الذي يلقي الله في روعه الصواب يحدثه به الملك عن الله.

(١٠) لوحة ٣٥٩ و ز.

(١١) الضمير يعود إلى سيدنا علي ﷺ حيث زوج ابنته أم كلثوم لسيدنا عمر.

أبى لتحقيق أن لا يعد في عداد أهل الدين^(١) (ويستنكف عن مجادلته، ويتحامى عن إرشاده، ومن هذا منزلته في العلم والعقل)^(٢) غير قابل للعلاج وغير منلق للإرشاد بالقبول والحجة بالانقياد بل تقويمه بالصفع بالنعل وإلا فعلاجه القتل، إذ لا داء أعضل من داء العناد ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^(٣) ولو كان منه ما زعموا لم يكن لعلي عليه السلام ضعف في البدن، ولا جور في الرأي، ولا جبن في القلب، ولا فتور عن الحمية، ولا قلة في عدد العشيرة ولا خمول في الذكر ولا مساهلة بما يرجع إلى أمور الدين، ثم لم يكن تقلدهم للخلافة واستيلائهم على الإمارة لاستعباد الرقاب، وبسط اليد في الحطام والاحتواء على كل نفيس واجتذاب كل خطير من الأموال كما هو عادة طلاب الدنيا ممن له إرث ملك أو قدم بيت أو من الفتاك والمتصعلكين الذين همهم التغالب والتجاذب، وجمع الأصحاب والترأس على الأحزاب، ليتواصلوا به إلى قهر الأقران والأتراب فتصفو^(٤) لهم المملكة، ويخلص لهم ما هو بنيتهم من نيل الرغائب والفوز بالمطالب، والاستمتاع بصنوف الملاذ وضروب الشهوات، وإعطاء النفس الأمانة بالسوء (مُنِيَّتْهَا وَإِنَالَةُ النَّفْسِ السَّبْعِيَّةِ بِغِيَّتِهَا)^(٥) ونهمتها ليقع به التنازع والتخاصم^(٦) ويغصب البعض حق البعض، ويستولي على ما هو حق الغير، بل كانت همهم مقصورة على الاشتغال بما فيه تقوية أركان الدين، وإرساء قواعد الإسلام، وإرادتهم مصروفة إلى ما فيه انتشار الدعوة وظهور الملة، وتحقيق (ما)^(٧) سبق الوعد به^(٨) بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ

(١) أي من ظن بعمر مع سابقته في و.... إنه يغصب الحق من أهله... يعد جاهلاً بالدين وبعمر.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) سورة الرعد - ١٣ - الآية ٣٣.

(٤) لوحة ٢٣٨ و ط.

(٥) لوحة ٥٠١ و د.

(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ١٩٦ ظ ب.

(٨) ب ما بين القوسين مكرر.

﴿أَمِنُوا مَنكُمُ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(١) فمن حمل أمرهم على ما حملته الروافض؛ فذلك لسوء رأيه وفساد اعتقاده فيمن اختاره الله عز وجل لنصرة دينه، وصحبة نبيه عليه السلام، وأثنى عليه بالخير، ووصفه بكل جميل، والله تعالى مجازيهم ومكافئهم على^(٢) سوء رأيهم وفساد اعتقادهم فيهم، لعنهم الله.

٤ - [الكلام في إمامة عثمان ؓ]:

وإذا ثبت إمامة الشيخين - رضي الله عنهما - بما ذكرنا من الدلائل ثبتت إمامة عثمان ؓ، لأن جميع شرائط الإمامة من النسب والعلم والزهد والقدرة على القيام بجميع ما يُحتاج إلى الإمام لأجله ثابتة في حقه، وقد عقد له عبد الرحمن بن عوف الخلافة وهو أهل للعقد بدليل اشتغال عبد الرحمن بن عوف ؓ (بالعقد له)^(٣) ولو لم يكن أهلاً (لما فعل)، ولأنه أحد أهل الشورى، ولو لم يكن أهلاً للخلافة^(٤) لما أدخله عمر ؓ في أهل الشورى، ولو فعل ذلك لأنكره الصحابة إذ هم الموصوفون بتغيير المنكر، وحيث لم ينكروا، دل أنه كان أهلاً لذلك، ولأن جميع ما^(٥) وجد في غيره من شرائط الإمامة من النسب، والعلم بالحلال والحرام، وحفظ القرآن والعدالة والاستقلال بكفاية ما يناط بالإمام، وشرعة الخلافة له كانت ثابتة، وإذا ثبت ذلك ثم عقد من هو أهل للعقد ينعقد ضرورة، كيف وقد انضم إلى عقد عبد الرحمن بن عوف إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - وهو دليل موجب للعلم قطعاً وبقيناً، وما روى أن عبد الرحمن قال لعلي - رضي الله عنهما - أولئك على أن تحكم بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين، فقال علي: أحكم بكتاب الله

(١) سورة النور - ٢٤ - الآية ٥٥.

(٢) لوحة ٣٥٩ ط ز.

(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٥) لوحة ٥٠١ ط د.

وسنة رسوله وأجتهد رأيي، فقال ذلك لعثمان، فقال: نعم. دليل على صحة خلافة الشيخين واعتقاد الصحابة إمامتهما، وأنهم كانوا يحمون طريقهما، ويقتفون آثارهما، ويسلكون سبيلهما، ويرضون بسيرتهما.

وقول علي عليه السلام: أحكم بكتاب الله وسنة رسوله ^(١) عليه السلام وأجتهد رأيي، ليس بدليل على مخالفته لهما ومجانبته إياهما لما مر من الدلائل الدالة على متابعتة إياهما ورضاه بإمامتهما، بل ذلك لأن مذهبه كان أن المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده، ولا يجوز له تقليد غيره ^(٢) من المجتهدين، وكان مذهب عبد الرحمن بن عوف وعثمان أن المجتهد يجوز أن يقلد غيره إذا كان أفقه منه، وأعلم بطرق الدين وأبصر بوجوه المقاييس، وأن يترك اجتهاد نفسه ورأيه ويتبع رأي ذلك، وبقي هذا الخلاف في أئمة ^(٣) الدين وفقهاء الأمة.

والدليل على أن ذلك كان لاختلاف فيما بينهما في هذه المسألة دون أن يرى على مخالفتهما: أنه بايع عثمان عليه السلام واعتقد إمامته، وكان يساعده في أموره. والحاصل: أن كل من يأبى خلافة أحد من الخلفاء الراشدين أو ينسب واحداً منهم إلى ما لا يحل أو إلى ما يوجب قدحاً في حاله، فهو ممن يزيل إجماع الصحابة عن كونه حجة عليه، ويصفهم بالإجماع على ما هو المنكر، والامتناع عن تغييره، وأكثر ما يروون ما يوجب قدحاً في واحد منهم أخبار تثبت بطريق الآحاد، ومدار ذلك كله على من لا يوثق به فلا يكون مقبولاً بمقابلة إجماع الصحابة، وكثير مما يروون أشياء لا حجة لهم فيها، ويظنونها بجهالتهم بمخارجها ووجوهها، حجة لهم، والتمسك بإجماع الصحابة أولى من اتباع مثل تلك الروايات الشاذة الخارجة عن

(١) لوحة ٣٦٠ و.ز.

(٢) لوحة ٢٣٨ ظ.ط.

(٣) لوحة ٥٠٢ و.د.

إجماع المسلمين خصوصًا فيما الحاجة فيه إلى ثبوت العلم دون العمل، وهي^(١) غير موجبة للعلم وإن خلت عن معارضة الإجماع، فكيف وقد وردت بمخالفته.

[بعض المطاعن التي وجهت لسيدنا عثمان والرد عليها]:

فأما ما طعنن الروافض على عثمان رضي الله عنه أنه ترك قتل عبد الله بن عمر حين قتل الهرمزان^(٢) لاتهامه إياه في قتل عمر رضي الله عنه، فطعن في غير مطعن وذلك لأن ولي الهرمزان جماعة المسلمين إذ لم يكن له وارث، والإمام هو القائم بأمر المسلمين فيكون هو المتصرف في استيفاء القتل^(٣) أو^(٤) العفو بالدية فمن طعن بذلك فلجهله طعن.

وما قالوا: أنه رد الحكم بن العاص - طريد رسول الله عليه السلام - إلى المدينة، فهو أيضًا فاسد، فإن عثمان رضي الله عنه أخبره أنه كان استأذن النبي عليه السلام في رده فأذن له، وقد كان أخبر بذلك أبا بكر رضي الله عنه فطالبه بشاهد آخر معه ليرده، وكذا فعل عمر رضي الله عنه، فلما وُلِّيَ هو بنفسه حكم بعلمه، على أن المعنى الذي كان النبي ﷺ أخرجه له قد كان ارتفع وهو كان عمًّا له، وكانت صلة قرابته واجبة عليه فردته صلة للقرابة مع علمه بزوال المعنى الموجب لطرده وإخراجه.

وما يزعمون أن بعض عماله خانوا وظهرت منهم أمور مستكرهة فاسد أيضًا، لأنه لما ظهر ذلك من ولاته عزلهم، وذلك لا يوجب قدحا فيه ولا وهناً في حاله، فإن القعقاع بن شور ولاء على^(٥) ميسان^(٥)، فأخذ أموالها ولحق بمعاوية^(٦)

(١) لوحة ١٩٧ و ب.

(٢) الهرمزان هو أحد سادة العجم - كما في هامش د.

(٣) لوحة ٣٦٠ ظ ز.

(٤) لوحة ٥٠٢ ظ د.

(٥) هي مدينة كبيرة بين البصرة وواسط وفيها قرية بها قبر عزيز النبي عليه السلام يقوم بخدمته اليهود. راجع معجم البلدان لياقوت ج ٨ ص ٢٢٨.

(٦) أي معاوية بن أبي سفيان.

وكذا حال أشعث بن قيس حين ولاه أنزيجان^(١) فاخْتان فيها، ولم يوجب طعناً في علي عليه السلام.

(وما يزعمون أنه) (أحرق المصاحف فذلك لئلا يقرأ إنسان بغير ما أجمعت الصحابة على ثبوته^(٢)) ومثل ذلك لمصلحة ما، لا يكون منكراً كغسل الألواح في المكاتب^(٣).

وما يزعمون أنه^(٤) ضرب عماراً عليه السلام فغير ثابت. وما يزعمون أن عماراً قال: قتلناه كافراً، كذب على عمار لم يثبت ذلك عنه، وروي أن علياً (أنكر ذلك على عمار، وكذا الحسن بن علي حين روى أن علياً^(٥)) قال له: أتكفر برب كان يؤمن به عثمان؟ فسكت عمار.

وما^(٦) يزعمون أنه نفى أبا ذر ليس بثابت أيضاً، وروي أن الحسن البصري^(٧) كان جالساً في مجلسه فدخل عليه رجل فقال: أعثمان أخرج أبا ذر؟ فقال الحسن: لا. كذبوا. فتعجب أصحابه من ذلك وقالوا له: ما معنى ما دار بينكما من الكلام؟ فقال: إنه سأل على طريق التصحيف أعثمان أخرج أبا ذر؟ فقلت: لا، ولو ثبت لكان من الجائز أنه أخرجه لمصلحة رآها في ذلك.

وروى أن أبا ذر عليه السلام كان رجلاً متزهداً، وكان عثمان موسراً^(٨) وكان يعيش

(١) فتحت أولاً في عهد عمر بن الخطاب وقام بالولاية فيها حذيفة بن اليمان ثم تولاهما في عهد علي بن أبي طالب الأشعث بن قيس الكندي. راجع معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ١٦١.

(٢) ط كتاب الله تعالى - زائدة.

(٣) د ما بين القوسين بالهامش.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

(٥) أي عمار بن ياسر.

(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ٢٣٩ و ط.

(٨) لوحة ٥٠٣ و د - وقد سبق التعريف به.

(٩) لوحة ٣٦١ و ز.

عيش الأغنياء، وكان أبو ذر يطلب منه أن يقتدي بأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - في رفض الزينة ومجانبة الشبهات^(١) وكان يخاشنه في الكلام في ذلك المعنى على وجه كان يذهب بهيبة الخلافة، فرأى المصلحة في أن بعثه إلى الربذة، ولا عيب في هذا، وروي أن معاوية كتب إلى عثمان يشكو أبا ذر فكتب عثمان إلى أبي ذر يستقدمه إلى المدينة، فأبى أبو ذر، وقال: سمعت رسول الله عليه السلام يقول: "إذا بلغت عمارة المدينة إلى موضع كذا فاخرج عنها"^(٢) وقد بلغت العمارة ذلك الموضع فخيره عثمان أي البلاد أحب إليه؟ فاختار الربذة، فقال له: فاخرج إليها، ولو لم يرو شيء من هذه الوجوه لكان الواجب حمل أمر عثمان مع زهده وورعه وجلال قدره في الدين في كونه من الذين هاجروا هجرتين، وختنا لرسول الله ﷺ على الابنتين وإنفاقه في نصرة الدين، وتجهيز جيش المسلمين كل نفيس وخطير من الأموال ومضنون به من النعم، وكونه من المبشرين بالجنة، وقول النبي عليه^(٣) السلام فيه "عثمان أخي ورفيقي في الجنة"^(٤) وقوله عليه السلام - لما ستر ركبته عند مجيء عثمان -: "ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء"^(٥)، وقوله عليه السلام فيه وفي علي رضي الله عنهما لما أتياه في شيء: "هكذا تدخلان الجنة لا يحبكما إلا^(٦) مؤمن ولا يبغضكما إلا منافق"^(٧) وروي أنه عليه السلام قال

(١) ب، د الشهوات - والأصح عبارة ط، ز المثبثة.

(٢) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى ج ٢ ص ١٣٠.

عن أم ذر قالت: والله ما سير عثمان أبا ذر ولكن رسول الله ﷺ قال: إذا بلغ البناء سلعا فاخرج منها. فلما بلغ سلعا وجاوز، خرج أبو ذر إلى الشام.
(٣) لوحة ٥٠٣ ظ د.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ١٢.

عن طريق زيد بن أسلم عن أبيه ويري قصة طويلة في نهايتها يقول الرسول عليه السلام: يا طلحة إنه ليس من نبي إلا ومعه من أصحابه رفيق من أمته معه في الجنة، وإن عثمان رفيقي معي في الجنة.

(٥) رواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٦٨. من حديث عائشة عن رسول الله ﷺ.

(٦) لوحة ١٩٧ ظ ب.

(٧) ووجد في كنز العمال الحديث رقم ٣٢٧٠٩ ونصه: "لا يحب أبا بكر وعمر إلا مؤمن". وفي

في عثمان: "تدخل الجنة بغير حساب"^(١) وحكمه له بأنه يقتل شهيداً، وأمره له بأن لا يخلع ثوباً كساه الله إياه.

في أخبار كثيرة يطول ذكرها، ومع قول النبي عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة"^(٢) لكان الواجب حمل أمره على وجه يليق بشأنه وجلال قدره، فكيف يجوز مع وجود هذه المعاني والأخبار حمل أمره على أقبح الوجوه وأفسدها!! وقد روي في تأويل ما فعل هذه الوجوه الصحيحة التي توجب دفع الطعن عنه.

وما يزعمون أنه كان يؤثر أهله ويعطيهم أموالاً جمّة، فذلك محمول على^(٣) أنه كان يعطيهم من ماله إذ هو ﷺ كان ذا مال كثير، ولهذا لم يرو النكير عليه من الصحابة، ولو كان يعطي من مال المسلمين لأنكروا ذلك عليه.

وما يذكرون أن أصحاب رسول الله عليه السلام قعدوا عنه وخذلوه حتى قتل وترك ثلاثاً لا يدفن، ثم لم يتبعه ولم يتول أمره إلا من لا يؤبه به.

فيقال: إن عثمان ﷺ كان يمتنع عن قتالهم شفقةً منه على الخلق وتوقياً عن إراقة دماء المسلمين وكراهية أن يقال: إن قوماً جاءوا متظلمين من عامل له فأساء إليهم وقصد سفك دمائهم، وكان (المهاجرون)^(٤) والأنصار^(٥) يعرضون أنفسهم عليه

الكنز حديث رقم ٣٢٠٢٩: "لا يحب علياً إلا مؤمن" وفي الترمذي: "لا يحب علياً منافق ولا يبغضه مؤمن" ج ٣٧١٧ وفي مسند أحمد بن حنبل: "لا يحب الأنصار إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق من أحبهم أحبه الله ومن أبغضهم أبغضه الله" ج ٤ ص ٢٨٣ عن البراء بن عازب.

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٨٧. وفي معناه أخرج البخاري عن أبي عبد الرحمن السلمي أن عثمان حين حوضر أشرف عليهم فقال: أتشدكم بالله.. أستم تعلمون أن رسول الله قال: من جهز جيش العسرة فله الجنة، فصدقوه بما قال. وفي معناه أخرج الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث وهو في صحيح الترمذي ج ٩ ص ٧١.

(٣) لوحة ٣٦١ ظ ز.

(٤) لوحة ٥٠٤ و د.

(٥) ز من المهاجرين دون الأنصار - وهي غير صحيحة.

ويسألون منه أن يأذن لهم في محاربتهم، فكان يمتنع عن ذلك لما مر من المعاني ومع ذلك كان الحسن والحسين وقنبر^(١) - رضي الله عنهم - حضروا الدار ودفعوا عنه^(٢) حتى خرجوا وعقروا ولم يكن عنده ولا عند أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - أن الأمر يبلغ ذلك المبلغ ولكن نفذ فيه قضاء الله المحتوم ونالته الشهادة التي كتبت له.

وما قالوا: أنه ﷺ ترك ثلاثاً فإنه لا يصح ذلك البتة، وكيف يظن بالمهاجرين والأنصار - رضي الله عنهم - وخصوصاً بعلي ﷺ ولو مات بجوارهم يهودي أو نصراني ما كانوا يرضون بأن يتركوه حرز السباع لا يوارون سواته ولا يسترون عورته، فكيف جوزوا ذلك في عثمان مع سابقته في الإسلام وأثاره في الدين واتصاله برسول الله ﷺ بابنتيه، وبشارة النبي عليه السلام إياه بالجنة، فهذا والله هو الطعن الظاهر على الصحابة عموماً وعلى علي ﷺ خصوصاً، ولو ثبت ذلك لكان الطعن بذلك عائداً على من استجاز ذلك في مثله لا إليه إلا أن يكونوا تشاغلوا بعقد الإمامة وتسكين الفتنة خوفاً على الناس أن يتشتتوا وتتفرق كلمتهم، فيوجب حدوث ذلك وهنا في الإسلام، ثم تفرغوا بعد ذلك لأمره وأخذوا في تجهيزه ودفنه - رضوان الله عليه.

وما يروون أنه كتب يوم^(٣) الحصار إلى علي - : فإن^(٤) كنتُ مأكولاً فكن خير أكل وإلا فأدركني ولما أمزق - فلا أصل له إذ المعروف من أمر عثمان ﷺ أنه كان يتحامى من الحرب ويتجوز عن ذلك حتى قال: من وضع السلاح من غلماني فهو حر. ومن كان هذا - مع من قصد الحرب من غلمانه - فعله فكيف

(١) لوحة ٢٣٩ ظ ط - وقنبر هو غلام علي ﷺ.

(٢) ب سقط ومثبتة من باقي النسخ.

(٣) لوحة ٣٦٢ و ز.

(٤) لوحة ٥٠٤ ظ د.

يستعين بعلي؟! وكيف يستتصر من هو جاد في نصره مشمر ذيله في ذلك؟! وروى عنه عليه السلام أنه قال: - والله ما قُتلت عثمان ولا مألأت في قتله - وما روي عن علي عليه السلام أنه قال في أمر عثمان: - الله قتله وأنا معه - معناه: وأنا مع عثمان وكانت الهاء عائدة إلى عثمان دون الله تعالى، وأخبر أنه يستشهد كما استشهد عثمان - رضي الله عنهما.

يحققه: أنه قال على المنبر: - قُتلت يوم قتل الثور الأبيض - وهو مثل مشهور في العرب، أخبر بذلك أنه يستشهد كما استشهد هو، والله ^(١) الموفق.

[سبب مقتل عثمان عليه السلام]:

ثم سبب قتله معروف وهو أنه كان ولي بعض ^(٢) أقاربه مصر فجاء أهل مصر يشكونه إليه فعزله ^(٣)، وولى محمد بن أبي بكر ^(٤) وبعثه، ثم افتعل مروان كتاباً كتبه بيده وختمه بخاتم عثمان لما أنه كان بيده من غير علم لعثمان وأرسله إليه ^(٥) على يد راكب جمل، وظفر به وأنكر الكتاب وقال: فعله مروان، فقال له علي عليه السلام: لقد صدق، فصدقه علي في ذلك وعلم أنه لا يفعل مثل هذا، وكان يعينه وينصره، ولو استغاثه لدفع القوم بالحرب، وكان خرج إلى قرية يوم قتله وأقعد على باب الدار الحسن والحسين يحيطانه ^(٦)، فلما رجع عاتبهما فقالا: نُقِبَ عليه ولم نعلم، ولقد ترك محمد بن أبي بكر قصد قتله والإعانة عليه لما قال له: لو كان أبوك

(١) لوحة ١٩٨ و ب.

(٢) وهو عبد الله بن أبي السرح.

(٣) قبل عزله بعث يتهده، وكتب إليه كتاباً يلزمه فيه باحترام حقوق الرعية، فأبى أن يقبل أي شيء وضرب بعض من أتاه فقتله.

(٤) ولقد كان هذا باختيار المصريين أنفسهم.

(٥) أي إلى عبد الله بن أبي السرح وكتب في الكتاب باسم عثمان: إذا أتاك فلان وفلان ومحمد فاحتمل قتلهم وأبطل كتابه وقر على عمك.

راجع قصة مقتل سيدنا عثمان عليه السلام في إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين لمحمد الحسيني الزبيدي ج ١٠ ص ٣١٥ - ٣١٦ ط القاهرة ١٣١١ هـ.

(٦) لوحة ٥٠٥ و د.

في الأحياء لاستحييت منه - أو كما قال، فانصرف ثانيًا عنه، ثم أقدم عليه من لا له في فضل ولا يعد من العلماء ولا من الفضلاء، فقتله ظلمًا وهو يقرأ من سورة **فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** (١) وكان (٢) رأى النبي عليه السلام في منامه بارحة ذلك اليوم أنه قال: "لا تفطر حتى تفطر معي" (٣) فأصبح صائمًا منتظرًا مجيء القضاء (٤) دافعًا عن نفسه الردى بالتحصن بالدار متوكلًا على الله في أمره مفوضًا أمره إليه متحرزًا عن إراقة دماء المسلمين حتى قال:

- لا أريد أن يراق في ولايتي قدر مخجم من دم مسلم - حين طلب منه الإذن فيه ليدفعوا الغوغاء والسفلة عنه (٥).

ثم الدليل على أنه قتل مظلومًا، وأنه لم يكن مستحقًا للقتل والخلع أن كبار الصحابة ومن بقي من المبشرين بالجنة ومن أهل الشورى والبدرين والمهاجرين الأولين والأنصار - رضوان الله عليهم - أجمعين لم يشتغلوا بخلعه ولا أرادوا نزعه ولا حاربوه ولا لاموه على فعل من الأفعال وأمر من الأمور، ولو كان ﷺ استحق ذلك لكان أولى به كبار الصحابة ومن سميناهم لا شذاذ القبائل والغوغاء من الخلق والجهال من الناس الذين لم يكن لهم في العلم نصيب ولا مع النبي ﷺ صحبة، أفترى أن عليًا وطلحة (٦) والزبير (٧) ومن سواهم من أفاضل الصحابة وعلمائهم (٨) وكبار خليفة الله تعالى وخيار البشر كانوا يرون المناكير من عثمان

(١) سورة البقرة - ٢ - الآية ١٣٧.

(٢) لوحة ٢٤٠ و ط.

(٣) ذكره أحمد بن حنبل في مسنده ج ٢ ص ٥٣٦. من طريق نائلة امرأة عثمان بن عفان.

(٤) لوحة ٣٦٢ ظ ز.

(٥) ز سقط.

(٦) سبقت الترجمة ص ٥٥٢.

(٧) الزبير بين العوام أبو عبد الله وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة وأول من سل سيفًا في الإسلام قتل غيلة يوم الجمل. راجع شذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٤٣.

(٨) لوحة ٥٠٥ ظ د.

وكان يغمضون^(١) عنها ويمتنعون عن تغييرها والأمر بما يضادها من المعروف، ويرضون بإمامة من هو مستحق للخلع غير صالح للإمامة، وينقادون^(٢) لأوامره ونواهيها ولا يتعرضون له في إقامة الصلوات والتحكم في الأموال والدماء والفروج، وبسط اليد في أموال بيت المسلمين وهم يعتقدون أنه غير محق فيما يفعل بل هو ظالم متعد حتى جاء من أهل مصر وأهل العراق من لا سابقة له في الإسلام ولا علم له بشيء من أمور الدين، فغيروا كل منكر وأزالوا عن الإسلام معرفة الظالم الجائر المبطل، وأراحوا كبار الصحابة عن شره، وتداركوا ما ضيعه المهاجرون والأنصار من حقوق الدين، وقاموا بنصرة من خذله أولئك من المظلومين وحافظوا ما أهمله أولئك من حدود الشرع!!.

هذا، والله المحال الظاهر والخطأ البين، ووصف خيار الخلق بغير ما وصفهم الله تعالى به، وبالوقوف على هذه الجملة يظهر أنبغي جميع الروافض يؤول إلى إلحاق شين ونقص بعلي عليه السلام، والحمد لله^(٣) الذي عصمنا عن الطعن في خيرة خليفته ونجباء بريته، المكرمين بصحبة نبيه، الموقفين للقيام بنصرة ما ارتضاه من الدين لعباده الباذلين مهجهم وأموالهم في ذات الله تعالى.

٥ - [الكلام في إمامة علي بن أبي طالب^(٤) - رضوان الله عليه]:

نقول^(٥): إن علياً عليه السلام ممن لا يخفى على أحد نسبه واختصاصه برسول الله ﷺ وتربيته إياه وتزويجه كريمته فاطمة الزهراء - رضي الله عنها - منه ولا علمه ولا زهده ولا ورعه، فأما شجاعته وبأسه ونجدته وعلمه بتدبير

(١) ز يفضون.

(٢) ز ويعتادون.

(٣) لوحة ٣٦٣ و ز.

(٤) لوحة ٥٠٦ و د.

(٥) لوحة ١٩٨ ظ ب.

الجيوش وجر العساكر وبصارتها بمكائد الحرب وحماية البيضة مما صار هو ﷺ به مثلاً سائراً تتداوله الألسن وتعتقد الأفئدة، والرواية عنه مشهورة أنه قال: إن قريشاً تقول إن ابن أبي طالب رجل شجاع، ولكن لا رأي^(١) له في الحرب^(٢)، الله أمرهم من ذا يكون أبصر بها مني وأشد لها مراساً، والله لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين، وما أنا اليوم وقد أشرفت على الستين، ولكن لا أمة لمن لا يطاع - وهذا أوضح من أن يشغل بإثباته، ومن ارتاب في أمر من هذه الأمور فهو الأحمق الذي لا دواء لحمقه.

ثم بعد ثبوت هذه الشرائط فقد عقدت له الخلافة وهو يومئذ أفضل خليفة الله تعالى على وجه الأرض وأولاهم بها، ثم المتولي لعقدها له كبار الصحابة وأئمة الخلق وخيار من بقي من الصحابة، فإن من المشهور أن قتلة عثمان ﷺ كالعراقي وكتانة بن بشر النجبي، وسوار بن حمران وعبد الله بن شديد بن ورقاء وعمرو بن^(٣) الحمق الخزاعي، وآخرين^(٤) منهم لما قتلوه قصدوا الاستيلاء على المدينة وهموا بالفتك بأهلها، وحلفوا على ذلك للصحابة متى لم يقدموا للنظر في أمرهم ويعقدوا الإمامة لرجل منهم، فأرادت الصحابة حسم مادة الفتنة، وعرض^(٥) هذا الأمر على علي ﷺ، والتمس منه وآثره المصريون فامتنع عليهم، وأعظم قتل عثمان ﷺ وأنشأ يقول:

ولو أن قومي طاوعتني سراتهم
أمرتهم أمراً بذبح الأعدايا

(١) ط ارى.

(٢) لوحة ١٤٠ ط ط.

(٣) لوحة ٥٠٦ ط د.

(٤) يذكر البغدادي في أصول الدين ص ٢٨٧ - ٢٨٨ أن من قتلة عثمان محمد بن أبي بكر ورفاعة بن رافع والحجاج بن غزنة وعبد الرحمن بن فضل الجمحي وكتانة بن بشر وسندان بن حمدان وبسرة بن رهم ومحمد بن أبي حذيفة وابن عيينة وعمر بن الحمق الخزاعي.

(٥) لوحة ٣٦٣ ط ز.

(ولزم بيته)^(١) ثم عرض ذلك على طلحة وآثره البصريون، فأبى ذلك وكرهه وأنشأ يقول:

ومن عجب الأيام والدهر أنني بقيت وحيداً لا أمر ولا أحلى

ثم عرض على الزبير فامتنع أيضاً كل ذلك إنكاراً منهم^(٢) لقتل عثمان وإعظاماً، فلما حلف أهل الفتنة على^(٣) الفتك بأهل المدينة والقاح الفتنة بها اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار - رضي الله عنهم - من عشية اليوم الثالث - على ما روي - من قتل عثمان فسألوا علياً عليه السلام هذا الأمر وأقسموا عليه فيه، وناشدوه الله في حفظ بقية الأمانة وصيانة دار الهجرة، فدخل في ذلك بعد شدة وبعد أن رآه مصلحة ورأى القوم ذلك بعلمهم وعلمه أنه أعلم (من بقى من الصحابة وأفضلهم وأولاهم به فمد يده، وبايعه جماعة)^(٤) ممن حضر منهم: خزيمة بن ثابت^(٥)، وأبو الهيثم بن التيهان^(٦) ومحمد بن^(٧) مسلمة^(٨)، وعمار وأبو موسى الأشعري^(٩)، وعبد الله بن عباس^(١٠) - رضي الله عنهم - في رجال يكثر عددهم.

وقد بينا أن ليس من شرط صحة الخلافة انعقاد الإجماع، بل متى عقد بعض

(١) ط، د، ز سقط.

(٢) ز سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.

(٥) هو أحد الصحابة الأجلاء توفي سنة ٣٧ هـ راجع صفوة الصفوة ج ١ ص ٢٩٣.

(٦) واسمه مالك كان يقول بالتوحيد في الجاهلية وهو أول من أسلم من الأنصار الذين لقوا رسول الله بمكة وشهد بيعة العقبة مع السبعين. راجع: صفوة الصفوة ج ١ ص ١٨٣.

(٧) لوحة ٥٠٧ ود.

(٨) كان ممن اعتزل الفتنة واتخذ سيفاً من خشب ولزم المدينة حتى مات سنة ٤٣ هـ. راجع شذرات الذهب ج ١ ص ٥٣.

(٩) هو عبد الله بن قيس الأشعري توفي سنة ٤٤ هـ، واستعمله عمر بن الخطاب على الكوفة والبصرة وفتحت على يديه عدة بلدان. راجع: أسد الغابة ج ٣ ص ٢٣٥.

(١٠) هو الصحابي الجليل حبر الأمة لازم الرسول عليه السلام وروى عنه الكثير من الأحاديث ويقال إنه ترجمان القرآن. راجع: الأعلام للزركي ج ٤ ص ٢٢٩.

صالحى الأمة لمن هو صالح لذلك مستجمع للشرائط انعقدت.

وبهذا يجاب عن قول من يقول: إن طلحة والزبير بايعاه كرهًا وقالوا: بايعناه أيدينا ولم تبايعه قلوبنا - أن إمامته بدون بيعتهما كانت صحيحة. وبهذا يجابون أيضًا عن قولهم: إن سعد بن أبي وقاص، وسعد بن زيد بن عمرو^(١) بن نفيل، وأسامة بن زيد، وغيرهم ممن يكثر عددهم قعدوا عن نصرته والدخول في طاعته، فإن إمامته انعقدت صحيحة^(٢) بدون بيعة^(٣) هؤلاء، على أنه لم يكن من هؤلاء أحد طعن في إمامته، ولا^(٤) اعتقد فسادها بل قعدوا^(٥) عن نصرته على حرب المسلمين حتى قال واحد منهم: لا أقاتل حتى يأتيني^(٦) سيف له لسان يعرف المؤمن من الكافر يقول: هذا مؤمن فلا تقتله، وهذا كافر فاقتله - ولم^(٧) يقل إنك لست بإمام واجب الطاعة، وقال محمد^(٨) بن مسلمة رحمته الله بعد مراجعة ومفاوضة: إن رسول الله ﷺ عهد إلى إذا وقعت الفتنة أن أكسر سيفي وأتخذ مكانه سيفاً من خشب، ثم إنهم لم يأتوا بتركهم نصرته وإن كان هو إمامًا، لأنه لم يدعهم إلى الحرب ولم يلزمهم ذلك بل تركهم وما اختاروا، وكان اختيارهم ذلك بناء على أحاديث رووها عن رسول الله عليه السلام فإن سعد^(٩) بن أبي وقاص رحمته الله قال: "قتال المسلم كفر وسبابه فسوق، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام"^(١٠).

(١) صحابي جليل هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها إلا بدرًا وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة توفي سنة ٥١ هـ. راجع: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ج ٣ ص ٩٦.

(٢) ز سقط.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) ز عقدوا.

(٦) لوحة ٣٦٤ و ز.

(٧) لوحة ٢٤١ و ط.

(٨) لوحة ١٩٩ و ب.

(٩) لوحة ٢٠٧ ظ د.

(١٠) ذكره الترمذي في سننه ج ٨ ص ١٥٢. من حديث ابن مسعود وأبي هريرة عن رسول الله ﷺ.

ويروي هو أيضاً عن النبي عليه السلام أنه قال: "ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من الثقات والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي". قال: وأراه قال: - والمضطجع فيها خير من القاعد^(١) ففقدوا عن نصرته متأولين لهذه الأحاديث فتركهم وما اختاروا هم لأنفسهم، فلم يقدح ذلك في إمامته، ولا كانوا هم بذلك مرتكبين مأثم.

بحققة: أن علياً عليه السلام خطب بعد أمر الحكيمين خطبة قال فيها بعد كلام طويل: لله منزل نزل به سعد بن مالك وعبد الله بن عمرو، والله لئن كان ذنباً إنه لصغير مغفور، وإن كان حسناً إنه لعظيم مشكور - وهذا تصريح منه أنه لا يرى تأثيمهم في قعودهم عن نصرته.

ثم الدليل على صحة خلافته: أن النبي عليه السلام (قال له: "إنك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين")^(٢) وقال عليه السلام^(٣): "الخلافة بعدي ثلاثون سنة"^(٤) وقد تمت الثلاثون يوم هو، وقال عليه السلام لعمار: "تقتلك الفئة الباغية"^(٥) وقد قتل يوم صفين تحت راية علي، ولو لم يكن هو عليه السلام على الحق لما كان من يقاتله باغياً، والله الموفق.

ثم إن بعض المتكلمين ادعوا الإجماع على خلافة علي عليه السلام، وقالوا: إن الإجماع منعقد زمان الشورى على اقتصار الإمامة^(٦) على أحد الستة الذين كانوا^(٧)

(١) رواه الترمذي في صحيحه ج ٩ ص ٤٨ من حديث سعد بن أبي وقاص ورواه الإمام أحمد في مسنده ج ٣ ص ٢٩.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ج ٣ ص ١٤٠ من طريق أبي أيوب الأنصاري قال: سمعت النبي عليه السلام يقول لعلي بن أبي طالب: تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين بالطرقات والنهروانات وبالشعافات.. قال أبو أيوب: قلت: يا رسول الله مع من تقاتل هؤلاء الأقوام؟ قال: مع علي بن أبي طالب.

(٣) ز بالهامش.

(٤) سبق تخريج الحديث الشريف ص ٥٥٠.

(٥) سبق تخريجه ص ٥٤٩.

(٦) لوحة ٥٠٨ و د.

(٧) لوحة ٣٦٤ ط ز.

من أهل الشورى، ثم بعد ذلك تقرر الرأي على أنها لأحد الرجلين إما علي وإما عثمان، فكان هذا إجماعاً أن الخليفة علي لو ولاه عثمان فإذا خرج عثمان بالقتل من البيت فكان ذلك الإجماع باقياً على علي عليه السلام، وقد روي في إثبات إمامة أبي بكر عليه السلام أن النبي عليه السلام قال: "وإن وليتم علياً تجدوه هادياً مهدياً"^(١) فإذا ولي في وقته كان هادياً مهدياً بشهادة رسول الله عليه السلام، وروى أنه عليه السلام صعد جبل حراء ومعه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم أجمعين - فقال عليه السلام: "اسكن حراء فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد"^(٢) (وفيه دليل أن عمر وعثمان وعلياً قتلوا شهداء)^(٣) ومن طعن بعد هذا الحديث في أحد من الخلفاء الراشدين فهو الراد على رسول الله عليه السلام قوله، المكذب له في إخباره المنسلخ عن الدين، والأخبار في^(٤) ذلك أكثر من أن يحيط بها كتابنا هذا، والله سبحانه الموفق.

ثم إن علياً عليه السلام ابتلى بقتال أصحاب الجمل^(٥) وقتل أهل الشام بصفين^(٦) وبالتحكيم فنتكلم في كل فصل على وجه يتبين الصواب من الخطأ بمشيئة الله تعالى وعونه.

[علي عليه السلام وموقعة الجمل وصفين]:

فأما الكلام في قتال أصحاب الجمل فنقول: إن علياً عليه السلام كان هو المصيب في ذلك لأن إمامته قد كانت ثبتت على ما بينا فكان يجب لغيره الانقياد له والرجوع

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ١٥٨ بلفظ آخر.

(٢) رواه البخاري في صحيحه ج ٥ ص ٩ من حديث قتادة عن أنس بن مالك ورواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٩١ من حديث أبي هريرة وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٥ من حديث بريدة.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢٤١ ظ ط.

(٥) راجع موقعه الجمل بالتفصيل في تاريخ الكامل لابن الأثير ج ٣ ص ١٠١ وقد كانت سنة ٣٦ هـ.

(٦) راجع معركة صفين في الكامل لابن الأثير ج ٣ ص ٣٩. وتاريخ أبي الفداء ج ١ ص ١٧٥ وكانت سنة ٣٧ هـ.

إلى طاعته، ومن أبى إلا الإصرار على المخالفة كان على الإمام أن يدعوه إلى الطاعة ويبين^(١) له خطأ ما هو عليه من الرأي، وما يتولد من ذلك من الضرر بتفريق كلمة الحق وما فيه من شق عصا المسلمين، فإن لم يرجع عن ذلك كان له أن يقاتله حتى يفىء إلى أمر الله، فهو قاتلهم مصيباً في قتالهم مقيماً ما عليه من حق الله تعالى إذ لم يكن لأحد منازعته في ذلك لثبوت إمامته لما مر من الدلائل، وكذا هذا في قتال أهل صفين.

بحققة: المروى عن النبي عليه السلام أنه قال له: "إنك تقاتل على التأويل كما^(٢) تقاتل على التنزيل"^(٣) ثم كان قتاله عليه السلام على التنزيل وهو لمحق فيه، فكذا علي عليه السلام في قتاله على التأويل يكون المحق في قتاله، وما^(٤) يزعمون أن طلحة والزبير كانا مكرهين على البيعة فاسد لثبوت النقل أن بيعتهما كانت عن طوع، على أن خلافته قبل بيعتهما كانت ثابتة، وما يروى أن طلحة أول من صفع^(٥) يده على يد علي عليه السلام فالمراد منه أول يد صفعت يده من أيدي أهل المسجد أو ظن هذا الرأي الراوي أنها أول يد له، لأنه لم يكن حضر البيعة ممن سبق ذكره عند العشاء، وبيعة طلحة عليه السلام كانت عند الغداة من غد يوم البيعة، وما روي أنهم قالوا: بايعناك على أن تقتل قتلة عثمان شيء فاسد، فإن قتلة عثمان كانوا بغاة، إذ الباغي من له منعة وتأويل، فيقاتل على تأويله الفاسد، ومنعة أولئك ظاهرة، وكانوا في قتله متأولين، إذ كانوا يستحلون ذلك بما نقموا منه من الأمور، والحكم

(١) لوحة ٥٠٨ ظ.د.

(٢) لوحة ٣٦٥ و.ز.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده والحاكم في المستدرک بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري ونصه: أن رسول الله ﷺ قال لعلي: "إنك تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله". وانظر تاريخ الخلفاء ص ١٧٣.

(٤) لوحة ١٩٩ ظ.ب.

(٥) ز صفت.

في الباغي أنه إذا انقاد لإمام أهل العدل لا يؤخذ بما سبق منه من (١) إتلاف أموال أهل العدل وسفك دمائهم وجرح أبدانهم، وإذا كان الأمر كذلك أنى يستقيم لهم هذا الشرط عليه، وعند بعض الفقهاء أنه كان يؤخذ بذلك إلا أن الاشتراط على الإمام أن يفعل بأحد الاجتهادين لا محالة فاسد، وإذا كان كذلك لم يكن لأحد أن يطلب ذلك من علي عليه السلام ولا كان واجباً عليهم قتلهم، ولا دفعهم إلى طالب، على أن عند من يرى الباغي مؤاخذاً بذلك إنما يوجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم، وتفرق منعتهم، ووقوع الأمن له عن إثارة الفتنة، وإيقاع الناس في الهرج، وإعضال الداء، وتفاقم الأمر على (٢) المسلمين، ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصلًا بل كانت الشوكة لهم باقية والقوة ظاهرية بادية، والمنعة على حالتها قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طال بهم بدمه دائمة، وعند تحقق هذه الأسباب تقتضي السياسة الفاضلة (٣) والتدبير الصائب والنظر التام لعامة أهل الإسلام الإعراض عما فعلوا، والإعراض عن مطالبتهم بما استوجبوا، فكيف وليست عليهم تبعة ولا للإمام قبلهم - على أصح القولين وأقوى المذهبين - مطالبة؟!.

وبالوقوف على هذه الجملة ظهر صحة خلافة علي عليه السلام، واندفاع اللائمة عنه في تركه التعرض لقتلة عثمان رضي الله عنه.

فأما (٤) أمر طلحة والزبير فقد كان خطأ عندنا غير أنهما فعلا ما فعلا عن اجتهاد، وهما كانا من أهل الاجتهاد إذ (٥) ظاهر الدلائل (٦) يوجب القصاص على

(١) لوحة ٥٠٩ و د.

(٢) لوحة ٢٤٢ و ط.

(٣) لوحة ٣٦٥ ظ ز.

(٤) ز قلما.

(٥) ز سقط.

(٦) لوحة ٥٠٩ ظ د.

(قاتل العمد) ^(١) واستئصال شأفة من قصد سلطان الله تعالى بالتوهين ودم إمام المسلمين بالإراقة، فبينما الأمر على هذا الظاهر، فأما الوقوف على إلحاق التأويل - وإن كان يعد ^(٢) فاسدًا - فالصحيح في حقه إبطال المؤاخذة بما يؤشر به، فهو علم خفي قاربه علي عليه السلام وحرماته، ولكن لم يخرج فعلهما بذلك عن حد الاجتهاد فكانا مجتهدين أخطأ في اجتهداهما ثم لاح لهما الأمر بعد ذلك، فانهازا عن المركز، وندم الزبير على ذلك، وكذا طلحة، وكذا عائشة - رضي الله عنهما - ندمت على ذلك، وكانت تبكي حتى تبلل ^(٣) خمارها وكانت تقول: - وددت لو كان لي عشرون ولدًا من رسول الله كلهم مثل عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد وأنني ثكلتهم، ولم يكن مني ما كان يوم الجمل - وروى طلحة قال لشاب من عسكر علي وهو - وجود بنفسه -: امدد يدك بأبيك أمير المؤمنين - أراد - والله أعلم -: أن يموت وهو في بيعة إمام عادل.

على أن بعض متكلمي أهل الحديث كان يقول: كل ما كان منهم كان مبنياً على الاجتهاد وكل مصيب، فكان على رأي هذا كلهم مصيبون إذ كان من مذهبه أن كل مجتهد في فروع الدين مصيب، وعندنا وإن لم يكن كذلك، وكان علي هو المصيب دون غيرهم إلا أنهم لم يبلغوا ^(٤) في خطئهم مبلغ الفسق، ولهذا قال شيخنا أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - الأصل أن التأويل لأهله يجعله ^(٥) لما يرى عنده أنه حق كالمأمور به فهو أعظم من العذر، وأبلغ في معنى الجهالة التي تسقط الكلفة من الجهالة بأصل الخلقة والنشوء أو ^(٦) بالخطأ الذي اعتراه والسهو ^(٧)، لأن

(١) ز فاصل العهد.

(٢) ب بالهامش وأثبتناهما مكانها.

(٣) جميع النسخ تبل وأحسب الأحسن ما أثبتنا.

(٤) ز ينقلوا.

(٥) لوحة ٥١٠ ود.

(٦) لوحة ٢٠٠ وب.

(٧) لوحة ٣٦٦ وز.

مع هذا النوع من الجهل عند نفسه^(١) علمه طلب الكشف والاستعانة بمن يثق به والاجتهاد في التيقظ والتحفظ، وليس مع التأويل في علمه ورأيه أنه قد بقي عليه حق لم يَف به أو كان منه ما منعه عن حصول المقصود، فصار هذا لذلك أبلغ في العذر له وأعظم في معنى الجهالة لما معه بعض معاني الناسي عما يكون عليه من الحق في غيره، والله أعلم.

وقد^(٢) روى أن عائشة - رضي الله عنها وعن أبيها - لم تحارب علياً ولا حاربها علي، وإنما قصدت عائشة الإصلاح بين الطائفتين فوقع^(٣) الحرب بينهما، ثم أكرم علي عائشة وردها إلى المدينة مكرمة مصونة.

وروى أبو بكر الباقلاني أحد متكلمي أهل الحديث عن بعض الأجلة من أهل العلم: أن الواقعة بينهم كانت على غير عزيمة على الحرب بل كانت فجأةً وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم، لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به لأن الأمر كان قد انتظم بينهم وتم الصلح والتفرق على الرضا، فخاف قتلة عثمان من التمكن منهم والإحاطة بهم، فاجتمعوا وتشاوروا واختلّفوا ثم اتفقت آراؤهم على أن يصيروا فريقين ويبدأوا بالحرب في المعسكرين، ويختلطوا^(٤) ويصيح الفريق الذي في عسكر علي ﷺ غدر طلحة والزبير، ويصيح الفريق الثاني: غدر علي، فتم لهم ذلك^(٥)، ونشبت الحرب، فكان كل فريق منهم دافعاً عن نفسه، وهذا صواب من الفريقين، قال أبو بكر الباقلاني: هذا هو الصحيح، وعلى هذا الرأي اندفعت اللائمة عن الفريقين، ثم كيفما دارت القصة فنحن نعلم أن علياً وطلحة والزبير كانوا من العشرة الذين بشروا بالجنة، وكذا عائشة كانت على ما كانت عليه من الدرجة

(١) الضمير يعود إلى علي بن أبي طالب.

(٢) لوحة ٢٤٢ ظ ط.

(٣) الأصح التانيث فوقعت.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٥١٠ ظ د.

الرفيعة، فمن بسط لسانه فيهم بالطعن فهو المطعون في دينه المحكوم عليه بالضلال والبدعة - عصمنا الله تعالى عن ذلك، وبالإحاطة بهذه الجملة نعرف خطأ عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء في التوقف في أمرهم وقولهما: لا ندري من المصيب منهم ومن المخطئ^(١)، وخطأ ضرار ومعر وأبي الهذيل في^(٢) قولهم: نعلم أن أحدهما مصيب والآخر مخطئ، ونتولى كلا الفريقين على الانفراد لما ثبت بالإجماع عدالتهم فلا تُزال^(٣) بالاختلاف، وهذا مع ما فيه من الفساد للتوقف في أمر علي مع ظهور دلائل إصابته فساداً جداً إذ موالاته أحد الشخصين على الانفراد مع العلم أن أحدهما غير مستحق لذلك باطل، لما فيه من موالاته عدو الله عندهم بيقين.

ثم نقول: ينبغي لكم على قياس قولكم أن أمرأتين إحداهما أحب لكم ولا تعرفونها بعينها أن تتزوجوا كل واحدة منهما على الانفراد، وكذا في قبر نبي وقبر كافر لا تعرفون كل واحد^(٤) بعينه يلزمكم أن تقرؤا بنبوة كل واحد على الانفراد، وهو كفر، وظهرت به أيضاً جهالة بكر بن عبد ربه رئيس البكرية حيث زعم في علي وطلحة^(٥) والزبير أنهم منافقون مشركون إلا أنهم من أهل الجنة لقول رسول الله عليه السلام في أهل بدر: "لعل الله تعالى اطلع عليهم فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم"^(٦) ومن حكم بنفاق هؤلاء الأجلة وشركهم، ثم جعل المشرك مغفوراً له

(١) لا يقول البغدادي بأن عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء قد توقفا وإنما يقول أن واصل زعم أن فرقة من الفريقين فسق لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منهما ولها رد شهادة كلا الفريقين مدعيًا أن أحدهما فاسق لا يعينه بينما قال عمرو بن عبيد برد شهادة الفريقين مثل قول واصل وزاد عليه بتفسيق الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل ولقد قال برأي واصل النظام ومعر والجاحظ. ونحن نرى أن قول النسفي هو الأسلم في حقهم جميعاً - رضي الله عنهم. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٩-١٠١.

(٢) لوحة ٣٦٦ ظ ز.

(٣) أي العدالة.

(٤) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.

(٥) لوحة ٥١١ و د.

(٦) ذكره الحاكم في المستدرک ج ٤ ص ٧٧. من حديث ابن عباس عن رسول الله ﷺ.

فلا شك لأحد من المسلمين في كفره - عصمنا الله.

وكذا الكلام في قتال أهل الشام بصفيين علي هذا: فإن علياً عليه السلام كان هو المحق المصيب والأمر فيه أظهر، فإن علياً عليه السلام كان ممن أدخله عمر رضي الله عنه في أهل الشورى، وكان^(١) ذلك من عمر شهادة أنه أحق بذلك ممن نازعه مع أن المنازعة حدثت بعد انعقاد إمامته وتقرر خلافته، وبيعة غيره وجدت بعد بيعته فلم تكن الثانية منعقدة، ثم لا ارتياب لأحد له من العلم حظ في تفاوت ما بين علي ومعاوية - رضي الله عنهما - في الفضل والعلم والشجاعة والفناء والسابقة في الإسلام، وإذا كان الأمر كذلك، كان خطأ معاوية ظاهراً إلا أنه فعل ما فعل أيضاً عن تأويل فلم^(٢) يصر به فاسقاً على ما قررنا، ثم لا شك أن من حارب علياً عليه السلام من الصحابة ومن غيرهم على^(٣) التأويل لم يصر به كافراً ولا فاسقاً؛ ولهذا قال علي - فهم إخواننا بغوا علينا - وقال لابن طلحة - أنا وأبوك من أهل هذه الآية: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَيْلٍ إِخْوَانًا عَلَىٰ شُرُرٍ مُتَقَبِّلِينَ﴾ (٤).

ثم اختلف متكلمو أهل السنة والجماعة^(٥) في تسمية من خالف علياً باغياً، فمنهم من امتنع عن ذلك فلا يجوز إطلاق اسم الباغي على معاوية، ويقول: ليس ذا من أسماء من أخطأ في اجتهاده، ومنهم من يطلق ذلك الاسم ويستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَأْمِنُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفَنَتَلَوَّا﴾ (٦) الآية، ويقول النبي عليه السلام لعمار: "تقتلك الفئة الباغية"^(٧) ويقول علي: - إخواننا بغوا علينا - غير أنهم يمتنعون عن

(١) لوحة ٢٤٣ و ط.

(٢) لوحة ٢٠٠ ظ ب.

(٣) لوحة ٣٦٧ و ز.

(٤) سورة الحجر - ٥ - الآية ٤٧.

(٥) لوحة ٥١١ ظ د.

(٦) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ٩.

(٧) سبق التخريج الحديث الشريف ص ٥٤٩.

تسميتهم فساقاً لما مر، ولهذا ألحق أصحابنا - رحمهم الله - تأويلهم الفاسد بالصحيح في حق إبطال المواخذه، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد - رحمهم الله -: إن الباغي إذا قتل مورثه العادل لا يحرم من الميراث كما لو قتل العادل مورثه الباغي - ومن امتنع عن إطلاق اسم الباغي على هؤلاء يؤول قوله عليه السلام لعمار: "تقتلك الفئة الباغية". فيقول: معناه الطائفة الطالبة دم عثمان رضي الله عنه، يقال: بغى إذا طلب، ولا يلتفت إلى إطلاق الروافض اسم الظالم والفاسق وغير ذلك، لما أقمنا من الدلالة على انتفاء هذه السمات عنهم، وكيف يجوز إطلاق هذه الأسماء على من كان ساعياً في تحقيق الحق وإبطال الباطل وطالباً لما هو الواجب في ظاهر الشريعة من إيجاب القصاص غير ساع في الاستيلاء على الملك والترأس على الخلائق لينازع غيره ويزيل لسطانه إلى ^(١) نفسه، ولهذا امتنع طلحة والزبير عن تقلد الإمامة والدخول في الخلافة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، يأبى ذلك أشد الإباء إلى أن تبين له بمشورة أجلاء الصحابة وجه المصلحة في ذلك على ما مر ^(٢) ذكره، وإذا كان الأمر كذلك لم تكن تسميتهم بالظالم والفاسق جائزة مع ما بينا من ذلك، والله الموفق.

ثم نقول: لولا ما ^(٣) ذكر أحوالهم من الوقوف على ما هو الواجب في معاملة الخوارج، ومن يبتلى بمحاربتهم من أهل البغي من الابتداء باستدعائهم ومناظرتهم وترك مبادأتهم ^(٤)، والنبذ إليهم قبل نصب الحرب معهم، والامتناع عن محاربتهم إلى أن يبتدعوا، وترك ^(٥) اتباع مدبرهم، وتدفيف ^(٦) جريحهم، والتعرض لنسوتهم،

(١) لوحة ٥١٢ ود.

(٢) لوحة ٣٦٧ ظ ز.

(٣) ز سقط.

(٤) ط مبارزتهم.

(٥) لوحة ٢٤٣ ظ ط.

(٦) التدفيف هو إسراع قتل الجريح والإجهاز عليه.

وترك اغتنام أموالهم، وغير ذلك من الأحكام التي أخذها فقهاء الأمة عن معاملة علي عليه السلام وسيرته فيهم حتى قال أبو حنيفة - قدس الله روحه - : "لولا علي عليه السلام لم نكن نعرف السيرة في الخوارج" لكان الكف عن ذكر أحوالهم والإغضاء عما جرى بينهم ودفع أحوالهم جملةً عن القلوب والألسن أسلم في الدين وأوفق بما من الله علينا في تأخير انتسابنا عن الوقف الذي فيه خوف الاشتراك فيما لا يحل في الدين، والميل إلى ما الحق في غيره، وأقرب إلى ما دل عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: "إذا ذكر أصحابي فأمسكوا"^(١) وفي الخوض في^(٢) أحوالهم مع إمساك اللسان انتشار القلوب لأن القلوب لا تمتنع عن فعلها وذلك أشد من الألسن، إلا أن الحالة التي بينها دعتنا إلى ذكر أحوالهم والإخبار عما جرى بينهم، فقام حفاظ الأمة بذكرها والمتكلمون بالكشف عن وجوه ذلك، صيانةً للقلوب عن اعتقاد ما لا يحل فيهم مع ما أكرمهم الله تعالى به من صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ونصرة دينه، ونقل شريعته، وتبليغ وحيه، ثم إن فقهاء الأمة أخذوا ذلك عن معاملة علي عليه السلام، ثم يجوز أن يكون ذلك قد عرف النبي عليه السلام غيره لكنهم لم يخرجوا إلى وقت علي، ورأوا بالذي فعله هو صلى الله عليه وآله وسلم كفاية إذ لم يغيروا عليه، وكان فعله ظاهرًا بحيث عرفه الكل، وبلغ مبلغًا لو ظهر منه منكر ليلزم التغيير، ويجوز أن يكون خصه النبي^(٣) عليه السلام بتعليم الأحكام بما قد علم أنه يخص بالحاجة إلى ذلك، وفي^(٤) قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "إننا نقاتل على التنزيل وأنت تقاتل على التأويل"^(٥) دليل أن جميع ما فعل فعل عن علم وعلى موافقة الشريعة، والله أعلم.

(١) ذكره الطبراني في الكبير عن ابن مسعود ونكره ابن عدي في الكامل عن ثوبان وابن عمر وهو حديث حسن ومجمع الزوائد ٢٠٢/٧ وإتحاف السادة المتقين ٤٢/٢.

(٢) لوحة ٥١٢ ط د.

(٣) لوحة ٣٦٨ و ز.

(٤) لوحة ٢٠١ و ب.

(٥) خرج بلفظ آخر انظر ص ٥٩٣١ ٢.

ثم في جميع ما جرى من علي وأتباعه من المعاملة مع مخالفيهم والامتناع عن أن يعاملوهم معاملة الكفار أو المرتدين بل قال: إخواننا بغوا علينا - وقوله لابن طلحة - أنا وأبوك من أهل هذه الآية ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ﴾^(١) دلالة بغض قول المعتزلة والخوارج^(٢)، والله الموفق.

[علي عليه السلام وقضية التحكيم:]

وأما الكلام في التحكيم فذهب أصحابنا وجميع أهل السنة إلى أن علياً عليه السلام كان مصيباً في التحكيم، وزعمت الخوارج أنه كان مخطئاً فيه وقد كفر، إذ كان الواجب من أهل البغي هو المحاربة على ما قال الله تعالى: ﴿إِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَغَنِيْلُوا الَّتِي بَغَتْ عَلَى الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَهْلِ الْأَمْرِ﴾^(٣) الآية، ولكن أصحابنا - رحمهم الله - قالوا: إن هذا قول من جهل حكمة الإمامة وعظم منزلتهما في أمر الدين والسياسة، فإن حكمة الإمامة إنما جلت ومنزلتها عظمت بما فيها من تألف الخلق واجتماع القلوب للذين هما سبب الأمن والبقاء، وبهما الوفاء في كل مرتضى من الأفعال والأقوال، والبلوغ إلى كل مرتقى من الفضائل والآداب، وجعلت^(٤) الحروب للتألف بُعداً عن إصابته بسائر أسباب التألف من المحاجات وأنواع البر. ولذلك - والله أعلم - أخر (الله فرض الجهاد والقتال عن سائر أنواع الفرائض حتى ينتهي أسباب التأليف والتفريق لها ثم تظهر)^(٥) المكابرات للعقول، والمعائدات للحق، وتزول منفعة المحاجة وأنواع البر واللطف، فوضع القتال ليكون التألف بذلك، ولذلك عظم الله مننه على الخلق بتأليف القلوب فقال: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا

(١) سورة الحجر - ١٥ - و.د.

(٢) لوحة ٥١٣ و.د.

(٣) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ٩.

(٤) لوحة ٢٤٤ و.ط.

(٥) د ما بين القوسين بالهامش.

أَلْقَتْ بِرَبِّكَ قُلُوبَهُمْ وَلَوْ كُنَّ أَلْفَ بَيْنِهِمْ ﴿١﴾ وقال: ﴿فَأَمَّصَبْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (٢) الآية فإذا كان التأليف موجوداً بدون الحرب وإراقة الدماء، وتغلب على ذلك الطمع بما يعرفه من سامة الفريقين، وما يظهر من آثار طلب الراحة (٣) منهم، والظفر بالأمن كانت الحكمة في الاشتغال (٤) به لتندفع معرة القتال وتتألف القلوب وتتحد الكلمة، فعلى ﷺ لما عاين آثار السامة في القوم رجا أن يحصل تألف القلوب بالتحكيم، واشتغل به وهو الغاية من الحكمة والنهائية في الشفقة والمرحمة على الأمة على رجاء منه أن يصيب من أسندت إليه الحكومة الحق ويظفر بالثواب، فيكون في ذلك البلوغ إلى ما جعلت له الحروب على المسالمة والمصالحة اقتداء بما أمر الله تعالى من نصب الحكمين في الاختلاف بين الزوجين، وما نصب رسول الله ﷺ الحكمين في اختلاف وقع بينه وبين أهل مكة، وما جرى من الاصطلاح، فالأمة التي جاءت فيهم الشهادة عن الله تعالى بالآخرة وأمر الدين الذي عظم أمره التدبر والنظر، والإمامة التي المقصود منها التأليف والأمن أحق أن يعمل لها ذلك، ثم هؤلاء لما أقرؤا بالإمامة والخلافة وعلموا بالأسباب التي ظهرت لهم من نفسه (٥) مما صلح بها للخلافة، ثم لم تكن تغيرت تلك في نفسه ولا تبدلت، ثم كان التحكيم منه حكماً حكم به بسبب الإمامة فيلزمهم بحق إمامته القبول منه وإن ضاق عليهم وجه معرفة عذره في ذلك، ثم العجب من غباوة الخوارج أنهم خطأوه في التحكيم، ولو أنهم جعلوا ذلك حجة لهم عليه فيما كان (٦) من قبل، إذ كيف لم يبدأ بالمصالحة ثم كان يرجع إلى الحروب كان أقرب من أن جعلوا الأمر الأول من الحروب دلالة على

(١) سورة الأنفال - ٨ - الآية ٦٣.

(٢) سورة آل عمران - ٣ - الآية ١٠٣.

(٣) لوحة ٥١٣ ظ د.

(٤) لوحة ٣٦٨ ظ ز.

(٥) الضمير يعود إلى علي بن أبي طالب.

(٦) لوحة ٥١٤ و د.

خطئه في الثاني، وهذه جهالة فاحشة، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَيْتِي﴾^(١) غير مستقيم، لأنه ذكر بعد قوله: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾^(٢) ونحن كذا نقول: إن الاشتغال ينبغي أن يكون أولاً بالدعاء إلى الصلح، ثم بعد وقوع اليأس عن الصلح يرجع إلى القتال ليحصل المقصود بذلك وهو تألف القلوب واجتماع الكلمة، والله الموفق.

[مناقشة الخوارج في قولهم في التحكيم]:

ويقال للخوارج: إذا اشتغلتم بمناظرة ابن عباس ثم بعد ذلك بمناظرة علي - رضي الله عنهما - ودعوتهما إلى ما اعتقدتم، وتركتم قتاله في تلك المدة رجاء أن يعود إلى رأيكم أكفرتم بذلك أم لا؟ فإن قالوا: نعم - فقد^(٣) أقروا على أنفسهم بالكفر، وإن قالوا: لا. قيل: أفكنتم في ذلك مخطئين أم مصيبين؟ فإن قالوا: كنا مخطئين. فقد أقروا على أنفسهم بالخطأ وهو كفر عندهم، وإن قالوا: كنا مصيبين^(٤). قيل: ولم كنتم كذلك وقد تركتم قتاله مدة مناظرتكم إياه^(٥) وهو كافر فذلك علي لا يصير كافراً بتركه مقاتلة أولئك؟ فإن قالوا: إنا تركنا قتالنا رجاء حصول المقصود وهو رجوعه إلى الحق بدون الحاجة إلى المقاتلة. قيل: فكذا علي ﷺ اشتغل بالتحكيم لهذا، وحكي أن علياً احتج عليهم بهذا بعينه، فكان ذلك سبب رجوع كثير منهم^(٦) عن^(٧) ضلالتهم. ما يحكون أن علياً شك في نفسه حيث لم يصفها بإمرة المؤمنين وأجابهم وقت التحكيم إلى أن لا يكتب على أمير المؤمنين. كلام فاسد، فإنه لم يشك في ذلك بل أراد بذلك حسم الشغب، وقد فعل رسول الله

(١) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ٩.

(٢) سورة الحجرات - ٤٩ - الآية ٩.

(٣) لوحة ٢٠١ ط ب.

(٤) لوحة ٢٤٤ ط ط.

(٥) لوحة ٣٦٩ وز.

(٦) ز منكم.

(٧) لوحة ٥١٤ ط د.

عليه السلام مثل ذلك لما كتبت المواعدة بينه وبين سهيل بن عمرو^(١) فامتنع سهيل عن ذلك، وقال: لو أقررنا بأنك رسول الله ما قاتلناك، ولم يكن رسول الله عليه السلام شاكاً في رسالة نفسه بل فعل قطعاً للشغب، وفي رسول الله عليه السلام أسوة حسنة، وهذا الطعن عائد على رسول الله عليه السلام وهو كفر، والله الموفق.

ثم اعلّموا أن من أصول مذهب السنة والجماعة كف اللسان عن الوقعة في الصحابة، وحمل أمرهم على ما يوجب دفع الطعن والقدح عنهم؛ إذ هم الذين بذلوا أنفسهم وأموالهم، وودعوا الدعة والراحة، وتحملوا المشاق العظيمة في نصرة دين الله تعالى، وهم نقلة الدين إلى من بعدهم، وهم المكرمون بصحبة خير البشر ونصرتهم وإيوائه ووقايته بأنفسهم والجود بمهجهم دونهم، ولهذا جعل أبو حنيفة - رحمه الله - من شرائط السنة أن لا يحرم نبذ الجر لما أن في تحريمه تفسيق كبار الصحابة - رضي الله عنهم - لما ثبت بطريق لا شبهة فيه شربهم نبذ الجر، ولو كان محرماً لأوجب لك فسقهم، فكان القول بحرمة موجباً بتفسيرهم، والقول بتفسيرهم بدعة وخروج عن شرائط مذهب^(٢) أهل السنة والجماعة، فإن قالوا: إنكم تزعمون أن الوقعة في الصحابة غير جائزة، ومن طعن فيهم واشتغل بالوقعة فيهم فهو رافضي، والصحابة - رضي الله عنهم - طعن البعض على^(٣) البعض بل قصد البعض إراقة دم البعض فصار بعضهم فاسقاً بذلك على زعمكم، فصرتم بمنعكم عن الطعن فيهم طاعنين فيهم وهو رفض عندكم فصرتم على زعمكم رافضة.

قلنا لهم: ما ذكرتم من طعن البعض في البعض فلم يكن إلا قدر نسبتهم إلى الخطأ فيما ذهبوا إليه بتأويلهم، وما روي أن البعض منهم فسق البعض بل أكثر ما

(١) أحد سادات قريش في الجاهلية وخطيبها أسر يوم بدر وأسلم في فتح مكة وهو الذي تولى أمر الصلح بالحديبية. توفي سنة ١٨ هـ. راجع: الإصابة لابن حجر ج ٣ ص ١٤٦ وتاريخ أبي الفداء ج ١ ص ١٣٩.

(٢) لوحة ٥١٥ ود.

(٣) لوحة ٣٦٩ ط ز.

روي أن عليًا قال فيهم: - إخواننا بغوا علينا - وكيف تفسقون وقد مر أنهم صاروا إلى ما صاروا مجتهدين، ثم الأصل في الاجتهاد أن كل أمر يحتمل العفو عنه والإباحة فيه، فمن أخطأ الحق في ذلك بالتأويل والاجتهاد فهو معذور، إذ بذل مجهوده وأنعم نظره^(١) فيما طمع أن يظفر فيه بالحق، وكذا ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - وكل خلاف كان بين الصحابة - رضي الله عنهم - كان من هذا القبيل إذ كان الله تعالى صان صحابة رسول الله عن اختلاف يوجب التضليل والتفسيق بفضله ورحمته، والقتال كان ليرتفع بالتباين^(٢) ويعودوا إلى الألفة بعدما وقع بينهم من أسباب التضامن عند انقطاع الطمع والرجاء عن العود إلى ذلك إلا بالقتال على ما قررنا، والله المحمود.

[خشن القول قصد به التعزير]:

ولو ثبت^(٣) من البعض أنه واجه^(٤) غيره بخشن من القول فذلك على وجه التعزير له على قلة تأمله فيما يجتهد كما قال عمر رضي الله عنه لعبادة في أمر المثلث: يا أحمق، وللإمام إقامة التعزير بما يرى من المصلحة به، فأما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم إلا التهاون بنقله الدين وناصريه، وإظهار ما أضمر الطاعن عن الحقد عليهم بسبب إظهارهم الدين الحق وقيامهم بنصرته وسعيهم في تحقيق الكفر والباطل، وقطع دابر أهله^(٥)؛ فصار بالظعن فيهم^(٦) مطعوناً في دينه، وبالله العصمة.

٦- [الكلام في أن أبا بكر أفضل الصحابة]:

أجمع^(٧) أهل السنة والجماعة على أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فأما الروافض بأجمعهم فإنهم يزعمون أن أفضل الأمة علي رضي الله عنه،

(١) ب بالهامش وأثبتناها مكانها.

(٢) لوحة ٢٤٥ و ط. بالتأيأس.

(٣) ز ولقد.

(٤) لوحة ٥١٥ ط د.

(٥) لوحة ٢٠٢ و ب.

(٦) ز عليهم.

(٧) روجه ٣٧٠ و ز.

فأما الإمامية^(١) فأكثرهم على أن من سوى علي وإبنه وفاطمة ونفر يسير من الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي عليه السلام، وكذا الجارودية^(٢) من الزيدية يكفرون أبا بكر رضي الله عنه، فأما الجريرية^(٣) من الزيدية وهم أصحاب سليمان بن جرير أحد رؤساء الزيدية، فإنهم يثبتون إمامة أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - (ويكفرون الجارودية^(٤) منهم في إكفارهم أبا بكر وعمر)^(٥) وكذا اليعقوبية^(٦) من الزيدية يتولون أبا بكر وعمر غير أنهم لا يتبرعون ممن يتبرأ من أبي بكر وعمر غير أن الجريرية واليعقوبية مع هذا يفضلون عليًا على جميع الصحابة، وإلى هذا يذهب أكثر متأخري المعتزلة^(٧)، ونص الكعبي على اختياره هذا المذهب في كتابه المسمى بعيون المسائل، وأما الجبائي من جملة رؤساء المعتزلة فإنه كان يتوقف في ذلك وكان يقول: إن صح خبر الطير فعلي أفضل.

[الأدلة على أفضلية الصديق رضي الله عنه]:

إِلَّا تَضُرُّوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَالِثَ أَتْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْفَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّا اللَّهُ مَعَنَا فَاَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ ﴿٨﴾ فِي الْآيَةِ نص أنه صاحب رسول الله عليه السلام، وأن الله نصره كما نصر نبيه حيث قال "إن الله معنا" أي بالنصر، ثم الهاء في قوله: "فأنزل الله سكينته عليه" عائدة إلى

(١) راجع تكفيرهم للصحابة في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٨-٣٩.

(٢) راجع تكفيرهم للصحابة في الفرق بين الفرق ص ٢٢-٢٣.

(٣) راجع قولهم في الفرق بين الفرق ص ٢٣.

(٤) لوحة ٥١٦ و د.

(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٦) يتولون أبا بكر وعمر ولا يتبرعون ممن برئ منهما وينكرون رجعة الأموات وهم أصحاب رجل يدعى يعقوب. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٤٥. وراجع: قولهم بالتفصيل في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٤-٢٥.

(٧) من هؤلاء واصل بن عطاء وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار الرازي ويذهب الأخير إلى أن أفضل الناس بعد الرسول علي ثم الحسن ثم الحسين. راجع شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٦٧.

(٨) سورة التوبة - ٩ - الآية ٤٠.

بالنصر، ثم الهاء في قوله: "فأنزل الله سكينته عليه" عائدة إلى المذكور بقوله: "إذ يقول لصاحبه" والصاحب كان أبو بكر فكانت السكينة من الله تعالى نازلة عليه، إذ هو الذي كان يحزن، وإنزال السكينة تكون على من كانت السكينة زائلة عنه لا على من كانت سكينته قائمة.

وفي الآية أنه ثاني النبي عليه السلام في الغار، وهو المختار لصحبته، ومثل هذه الخاصيات لم تثبت لأحد من الصحابة وإن جل قدره وعظمت منزلته ثم إنه ﷺ كان (١) أول الرجال (٢) الأحرار إسلامًا بلا خلاف بين الأمة، فإن الناس وإن اختلفوا في ذلك فقال بعضهم: زيد بن حارثة وكان أول الناس إسلامًا، ومنهم من قال: كانت خديجة بنت خويلد، ومنهم من قال: بل كان علي أول الناس إسلامًا، ومنهم من قال: كان أبو بكر الصديق أول الناس إسلامًا وعليه الأكثر، وقد قدم حسان بن ثابت ﷺ إسلام أبي بكر في شعره وأنشده على رؤوس الأشهاد منهم المهاجرون الأولون ولم ينكر عليه أحد فقال:

إذا تذكرت شجوا من أخي ثقة فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا
خير البرية أتقاها وأعدلها بعد النبي وأوقاها بما حملا
الصادق الثاني المحمود سيرته وأول الناس منهم صدق الرسلا

وعلى قضية هذا قال أهل العلم: إن من صدق محمدًا عليه السلام بالرسالة ينال أبو بكر ﷺ مثل ثوابه، لأن النبي عليه السلام قال: "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة" (٤) وأبو بكر ﷺ هو الذي سن السنة

(١) لوحة ٥١٦ ظ.د.

(٢) لوحة ٢٤٥ ظ.ط.

(٣) لوحة ٣٧٠ ظ.ز.

(٤) رواه مسلم في صحيحه ج ١٦ ص ٢٢٦ من حديث جرير بن عبد الله عن رسول الله ﷺ قال: من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجزائه شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء.

الحسنة، وهو تصديق رسول الله عليه السلام فيكون له مثل أجر من آمن به إلى يوم القيامة، وعن هذا قالوا: إن عمر رضي الله عنه مع جلال قدره وكثرة مناقبه ومحله الشريف في الإسلام، كان حسنة من حسنات أبي بكر الصديق - رضي الله عنهما - ثم من تورع منهم فقال: أول من آمن بالنبي من النساء خديجة، ومن ^(١) الصبيان علي ومن ^(٢) العبيد زيد بن حارثة، ومن الرجال الأحرار أبو بكر الصديق - رضي الله عنهم أجمعين - ثم كيفما كان فهو المقتدى لغيره في الإسلام إذ الناس لا يقتدون (بالإناث والصبيان والعبيد إنما يقتدون) ^(٣) بمن تمت مناقبه، واشتهر بوفور العقل وكمال العلم وأصالة الرأي، ولهذا لم يقتد أحد بمن سوى أبي بكر رضي الله عنه في ذلك بل اقتدوا به حتى آمن يوم إسلامه أو غده: عثمان ^(٤) بن عفان، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص - رضي الله عنهم - فجاء بهم إلى رسول الله ﷺ فعرض عليهم الإسلام، وقرأ عليهم القرآن فأمنوا به وصدقوا برسالته، وقيل: لما أسلم أبو بكر وانصرف من عند رسول الله راح عليه بعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص، ثم جاء الغد بعثمان بن مظعون ^(٥) وبأبي عبيدة بن الجراح، وعبد الرحمن بن عوف ^(٦)، وبأبي سلمى بن الأسد ^(٧) والأرقم بن أبي الأرقم ^(٨) - رضي

(١) لوحة ٥١٧ و د.

(٢) لوحة ٢٠٢ ظ ب.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٣٧١ و ز.

(٥) أسلم قبل دخول الرسول دار الأرقم وهاجر إلى الحبشة الهجرتين وحرّم الخمر في الجاهلية وهو أول من قبر بالبيع. راجع: صفة الصفوة ج ١ ص ١٧٨ والإصابة ج ٤ ص ٢٢٥.

(٦) هو أحد العشرة المبشرين بالجنة توفي سنة ٣٢ هـ راجع صفة الصفوة ج ١ ص ١٣٥.

(٧) عبد الله بن عبد الأسد بن هلال توفي سنة ٥٣ هـ أسلم قبل دخول الرسول دار الأرقم وهاجر الهجرتين إلى الحبشة ومعه امرأته أم سلمة. راجع: الإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٩٥.

(٨) كان اسمه عبد مناف بن أسد وكان من السابقين الأولين في الإسلام وداره على الصفا وهي التي كان يجلس فيها الرسول ﷺ في بداية الإسلام. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ٢٦.

الله عنهم - إلى رسول الله عليه السلام (فأسلموا ثم إنه في جميع المدة التي أقام رسول الله عليه السلام بمكة بعد المبعث إلى وقت الهجرة وهي ثلاث عشرة سنة كان يعاون النبي عليه السلام) ^(١) بماله حتى قال عليه الصلاة والسلام: "ما نفعتني مالٌ ما نفعتني مالٌ أبي بكر" ^(٢) حتى ذكر أنه استعان ببعض ماله فبذل جميع ما كان يملكه فقيل: ما تركت لأولادك قال: الله، ونجى ^(٣) بماله المعذبين من أيدي الأعداء وبنفسه، وكان في أيام المواسم يطوف مع النبي عليه السلام على ^(٤) من حج من أشراف القبائل، وكان يذكر محاسن الإسلام بين أيديهم، ويرغبهم في الإسلام ويدعوهم إليه، وعلي ^(٥) إذ ذاك صغير لا يؤبه لقوله ولا يقتدى به ولا مال ينفق في نصره الدين، ثم كان أبو بكر في الجاهلية من أهل الرأي والتدبير كبير، الشأن، ولعظم مرتبته في ذلك تبعه من ذكرنا من أكابر الناس وعظماء قريش فأسلموا ببركة سعيه ثم إنه تحمل مدة مقامهم بمكة ما تحمل من أنواع المشاق والشدائد ودروب المكاره والمتاعب، فما فترت في تقوية الدين عزيمته ولا لانت عريكته، ولا اعتراه في أثناء ذلك مع طول مقاساته الشدائد سامة، ولا أدركته على كثرة الأذى من طبقات العدى ندامة بل ازداد في نصره الدين كل يوم، وتقوية الرسول وإظهار شعار الملة الحنيفية مضاء في الذب عن رسول رب العزة ومن آمن به واتبعه ممن لا عشيرة ^(٥) له فيستظهر بها ولا رهط يعتصم به كفاية وغناء، ولم يكن يمس من تلك الشدائد علياً ^(٦) شيء لصغر سنه ووقوع الأمن للأعداء من أن يكون بسعيه للدين انتشار، ويحصل بدعوته للملة أعوان وأنصار، ولسوابقه البادية

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) ذكره الشيخ منصور ناصف في كتاب التاج ج ٣ ص ١٢٦ من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ.

(٣) لوحة ٥١٧ ط د.

(٤) لوحة ٢٤٦ و ط.

(٥) لوحة ٣٧١ ط ز.

غررها وحجولها ومقاماته الشريفة^(١) التي تبخر في ميادين النفار على ما لغيره من المآثر والمفاخر تتعقبه رسومها وإغارة نجومها وذبولها وقعت لرسول الله عليه السلام به الثقة حتى اختصه لهجرتة، واختاره لصحبته، وأمره بمعاونته بما تحويه يده في سفرته، ثم هو ﷺ أولهم في البيعتين وأحرصهم عليهما، ثم إن الله تعالى ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾^(٢) فكان له فيهما مثل ثواب من وجدنا منه، ثم كان طول عمر النبي عليه السلام عن يمينه في مجلسه، وكان عند النوائب مستشاره، وفي المهمات وزيره حتى كان يوم بدر مع رسول الله عليه السلام في العريش فانصرف أعرابي عن المصاف فقال: اشتجر الحرب بأصحاب رسول الله ﷺ فاخرج يا أبا بكر فقال رسول الله ﷺ: "إن الله جعل أبا بكر لنبيه أنيساً وجليساً ووزيراً"^(٣) فانصرف^(٤) الأعرابي يقول: بخ بخ يا ابن أبي قحافة، ثم إنه ﷺ كان أعظم الناس في عيون الصحابة وأجلهم في قلوبهم ولهذا قال أبو عبيدة لعمر - رضي الله عنهما - حين قال له عمر: - ابسط يدك أبايك-: أتقول هذا وأبو بكر حاضر والله ما لك في الإسلام فهة إلا هذا - فرآه أولى الجماعة بالإمامة، ثم لو لم يكن من دلائل فضيلته وتقدمه على كافة الصحابة إلا ما حصل من تألف القلوب ولم الشعت واجتماع^(٥) الكلمة بعد وفاة رسول الله عليه السلام مع استيلاء الوجل والخوف على الصحابة لكان ذلك دليلاً^(٦) كافياً، وكذا ذلك من أدل الدلائل

(١) لوحة ٥١٨ ود.

(٢) سورة الفتح - ٤٨ - الآية ١٨.

(٣) رواه البخاري في صحيحه ج ٥ ص ٤ بلفظ آخر من طريق ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: لو كنت متخذاً من أمتي خليلاً لاتخذت أبا بكر ولكن أخي وصاحبي. رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٤ ص ١٤٣.

(٤) لوحة ٢٠٣ وب.

(٥) لوحة ٥١٨ ط ز.

(٦) لوحة ٣٧٢ و ز.

على قوة عقله، وإصابة تدبيره، ورباطة جأشه، وغاية شجاعته، وقلة مبالاته بلومة
 اللائمين، فإن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا^(١) لما حاربهم الأمر العظيم
 والخطب الهائل الجليل بوفاء رسول الله ﷺ تحيروا في ذلك، حتى كان منهم من
 أنكر موته كراهة شق عصا المسلمين وتفرق كلمتهم، ومنهم من ادعى حياته عليه
 السلام لما ظن أنه لا يموت إذ هو خاتم الأنبياء، فهو عند ذلك ثبت قلبه ولم يتحير
 في أمره، وما ذهل عن رأيه عند نزول الخطب الذي لمثله يكثرث ولدى حلوله
 إِنَّكَ مَيِّتٌ وَلِإِيَّاهُمْ مَّيْتُونَ ﴿٣٠﴾^(٢) ثم أنفذ حيش أسامة^(٣) عليه السلام على خوف المسلمين التفرق
 والانقلاب وقال: - لا أحل لواء عقده رسول الله ﷺ - ثم إنه فعل ما فعل بأهل
 الردة وبمانعي الزكاة فهدى الله تعالى ببركة سعيه العرب بعدما نكصوا عن الدين
 على أعقابهم وارتدوا (على أدبارهم)^(٤)، والله الموفق.

وكذا تفويض النبي عليه الصلاة والسلام أمر الصلاة إليه مع قوله عليه
 السلام: "يؤمكم أقرؤكم لكتاب الله تعالى"^(٥) الحديث، دل أنه كان أفضلهم، ولهذا قال
 له^(٦) علي لما قال: - أأقبلوني - (فقام علي)^(٧) فقال: لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك
 رسول الله ﷺ لا نؤخرك رضيك لديننا فريضناك لدينانا- وكذا لما قال أبو سفيان
 لعلي حين بويع أبو بكر: - ما بال هذا الأمر في أذل قبيلة من قريش، لو شئت

(١) لوحة ٢٤٦ ظ ط.

(٢) سورة الزمر - ٣٩ - الآية ٣٠.

(٣) يقال له: حب رسول الله وأمه أم أيمن حاضنة الرسول استعمله الرسول عليه السلام على
 الجيش وهو ابن ثمان عشرة سنة. راجع صفوة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ٢١٠.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) رواه مسلم في صحيحه ج ٥ ص ١٧٢ فمن حديث أبي مسعود الأنصاري أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم
 بالسنة... إلخ.

(٦) لوحة ٥١٩ و د.

(٧) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

ملأتها عليهم خيلاً ورجالاً - قال له علي: طال ما عادت الإسلام وأهله أنا وجدتها أبا بكر لها أهلاً - فهذه الدلائل تدل على كونه أفضل الصحابة، والله الموفق.

[أدلة الروافض على أفضلية علي والرد عليهم]:

ثم عهدة ما تعلق الروافض به من تفضيل علي على غيره من الصحابة ما روى أن النبي عليه السلام قال: "اللهم ائنتي بأحب خلقك إليك يأكل معي" (١) من هذا الطير" (٢) فجاءه علي رضي الله عنه، فدل أنه أحب خلق الله إليه، وأحبهم إليه أفضلهم، وكذا يحتجون بالمروى أنه عليه الصلاة والسلام (أخوه، وكذا يقولون: إنه كان أعلم الصحابة بدليل قوله عليه السلام) (٣) "أنا مدينة العلم وعلى بابها" (٤) وبدليل قوله عليه السلام: "أفضاكم علي" (٥) وكونه أشجع الناس لا ريب فيه، وكذا يتعلقون بكثرة جهاده وقتله أعداء الله تعالى ولم يدانه في ذلك أحد من الصحابة، وكذا يقولون: إنه لم يشرك بالله طرفة عين بخلاف غيره.

والجواب عن تعلقيهم بخبر الطير أن هذه الرواية منحولة، والصحيح من الروايات أنه عليه الصلاة والسلام قال: "ائنتي بأحب خلقك إلي" (٦) هكذا حدثنا الشيخ أبو بكر محمد بن نصر الجميلي (٧) بإسناد صحيح، ثم هو معارض بما هو أشهر منه عند النقلة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قيل له: "من أحب الناس إليك قال: عائشة. قيل: من الرجال، قال: أبو هاشم" (٨) هو ما دل معناه بأحب خلقك إلي أن

(١) لوحة ٣٧٢ ظ ز.

(٢) لم نهت لتخريج هذا الحديث الشريف.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) رواه الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ١٢٦ من حديث عبد الله بن عباس وتكملة الحديث - فمن أراد المدينة فليأت الباب - وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٥) سبق القول بأنني لم أهتد إلى تخريج هذا الحديث الشريف.

(٦) لم نهت إلى ترجمة له.

(٧) لوحة ٤١٩ ظ د.

(٨) ذكره البخاري في صحيحه ج ٥ ص ٥ من حديث عمرو بن العاص وذكره مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٥٣ من حديث عمرو بن العاص.

يأكل معي، وكذا هو تأويل ما رووا أي بأحب خلقك إليك أن يأكل معي، ولعله كان أحب الخلق أن يأكل مع النبي لمساس حاجته في تلك الحالة، على أنه كان أحب خلقه إليه بعد من تقدمه من الخلفاء الراشدين فكان المراد منه الخصوص عرف ذلك بما تقدم من الدلائل، ومثل هذا جائز قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَالْإِسْمَاعِيلَ عَلَى الْمُتَكِيمِينَ﴾ (١) ولم يكن هؤلاء مصطفين على نبينا محمد ﷺ فكانت (٢) الآية (٣) مخصوصة، وكان معناه: على عالمي زمانهم فكذا هذا، ودلائل الخصوص ما سبق وأحاديث كثيرة منها ما حدثنا القاضي الإمام أبو منصور بن أحمد العراقي قال: أخبرنا الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن محمد النجار الخطيب بسمرقند قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد السمرقندي قال: أخبرنا أبو بكر محمد أبو الفضل المفسر قال: أخبرنا (٤) أبو جعفر محمد بن الفضل بن أنيف العدل الرضي قال: أخبرنا أحمد بن الليث بن الخليل الوراق قال: حدثنا (٥) النضر بن إبراهيم (٦) التيمي قال: حدثنا محمد بن موسى الأنصاري قاضي المدينة، وعبد الجبار بن سعد عن محمد بن عبد الملك بن محمد بن عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة عن (٧) أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله ﷺ يخطب فالتفت يميناً وشمالاً فلم ير أبا بكر فقال رسول الله عليه السلام: "أبو بكر، أبو بكر، أما إن روح القدس جبريل عليه السلام أخبرني أنفاً أن خير أمتك بعدك أبو بكر" (٨).

(١) سورة آل عمران - ٣ - الآية ٣٣.

(٢) لوحة ٢٠٣ ظ ب.

(٣) لوحة ٢٤٧ و ط.

(٤) د أ خ.

(٥) د - ح.

(٦) لوحة ٣٧٣ و ز.

(٧) لوحة ٥٢٠ و د.

(٨) رواد الحافظ والهيتمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٤٤ من حديث أسعد بن زرارة عن رسول الله ﷺ.

ومنها الحديث المشهور أن عليه الصلاة والسلام قال: "فما فضلكم أبو بكر بصوم ولا صلاة، ولكن فضلكم بشيء وقر في قلبه" ^(١) فبين عليه السلام أنه أفضلهم، وذلك يوجب أن يكون أفضل الصحابة - رضي الله عنهم - ومنها ما روى أنه قال: "أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة" ^(٢) ولا شك أن عثمان وعليًا كانا كهلين في الدنيا فقد فضلهما على سائر الكهول في الدنيا، وإنما أراد كهول الدنيا لا كهول الآخرة والجنة، إذ لا كهول، فيها ثم الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، والكهول في الجملة أفضل من الشباب، فكان أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - سيدي الكهول والشباب، ومنها أنه عليه السلام لما خرج من الغار قال: "أبشر يا أبا بكر فإن الله تعالى يتجلى للخلق عامة ويتجلى لك خاصة" ^(٣) وهذه فضيلة لا يماثلها فضيلة، ومن اختص بها لا ينكر فضله، ومنها ما قال عليه السلام لأبي الدرداء لما كان يمشي أمام أبي بكر: "أتمشى أمام من هو خير منك. ما طلعت شمس ولا غربت على أحد أفضل من أبي بكر الصديق في الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين" ^(٤) في أخبار كثيرة لا وجه لذكرها، وأما تعلقهم بالمؤاخاة، فنقول: إن أبا بكر ثبت له مثله وفيه ^(٥) زيادة فضيلة له فإنه روي عنه عليه السلام أنه قال: "لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكنه أخي وصاحبي ووزير" ^(٦) ففيه

(١) أورده الحافظ العراقي في المغني عن حمل الأسفار ك العلم باب في العلم المحمود والمذموم ٢٣ ح ٧٣ وقال الحكيم الترمذي في نوادر الأصول من قول بكر بن عبد الله المزني ط دار طبرية. وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة ص ٣٦٩ ح ٩٧٠ وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣٧٨/٢.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ٦٠٣ عن علي رضي الله عنه قال: كنت عند النبي ﷺ فأقبل أبو بكر وعمر فقال: يا علي هذان سيدا كهول أهل الجنة وشبابها بعد النبيين والمرسلين. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٣ عن جابر بن عبد الله وعن بن عمر.

(٣) رواه الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٧٨ من حديث جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ.

(٤) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٤٤ من حديث أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ.

(٥) لوحة ٥٢٠ ط ط.

(٦) رواه البخاري في صحيحه ج ٥ ص ٤ من حديث ابن عباس عن رسول الله. ورواه الإمام أحمد في مسنده ج ٤ ص ١٤٣.

إثبات الأخوة وإثبات المصاحبة والوزارة، والأخوة قد تتفصل عنهما، ثم ^(١) كونه صاحباً ووزيراً يدلان على قرب المنزل، والأخوة قد لا تدل ألا ترى أن الله تعالى قد أثبت الأخوة بين الرسل وبين قومهم الكفار بقولهم تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَكُمْ نُسُوحُ﴾ ^(٢) وكذا في هود وصالح ولوط عليهم السلام، والوزارة والمصاحبة قَطُّ لا تتبئان إلا عن القرب والاختصاص، وروى أيضاً في عثمان أنه عليه السلام قال: "عثمان أخي ورفيقي في الجنة" ^(٣) وهو أدون ^(٤) درجة من أبي بكر - رضي الله عنهما - بإجماع المسلمين، ثم إنه عليه السلام بين مزية لأبي بكر على غيره حيث قال: "لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً" ودرجة الخلّة مما لا يوازئها درجة الأخوة ولا درجة الوزارة، وبين أنه لو جاز له أن يتخذ خليلاً لما استأهل لذلك غيره، على أنه روي أن النبي - عليه السلام - قال في أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -: "هذان السمع والبصر" ^(٥) ولا شك أن سمع المرء وبصره أحب إليه من أخيه، والله الموفق.

وما تعلقوا به أن عليّاً كان أعلم الصحابة. ممنوع، فإن أبا بكر كان عالماً ما وقعت في زمانه حادثة إلا كان علمها عنده إلا شيء قليل.

يحقّقه ^(٦): أن أكثر ما وقع فيه بين الصحابة من اختلاف ارتفع ذلك بسبب كثرة علمه، وأصالة رأيه وتدبيره، وحفظه لما سمعه من النبي عليه السلام، يدل

(١) لوحة ٣٧٣ ظ ز.

(٢) سورة الشعراء ٢٦ - الآية ١٠٦.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٢ ص ١٢ وروي قصة طويلة في نهايتها يقول قال عثمان: أنشدك الله يا طلحة تذكر يوم كنت أنا وأنت مع رسول الله ﷺ ليس معه أحد من أصحابه غيري وغيرك. قال: نعم فقال لك رسول الله: يا طلحة إنه ليس من نبي إلا ومعه من أصحابه رفيق من أمته معه في الجنة وإن عثمان هذا - يعني - رفيقي معي في الجنة قال طلحة: اللهم نعم. ثم انصرف. وهو من حديث زيد بن أسلم عن أبيه.

(٤) لوحة ٢٤٧ ظ ط.

(٥) سبق تخريج الحديث الشريف.

(٦) لوحة ٥٢١ ود - بالهامش.

عليه أنه لا يذكر في قضاياها في مدة خلافته خطأ، ولا^(١) روي أنه احتاج في شيء من ذلك إلى غيره غير أن روايته قلَّتْ عن النبي عليه الصلاة والسلام لأنه كان يتورع عن الرواية إلا عند الحاجة، وقصرت مدة خلافته فلم ينتشر علمه، ومدة علي عليه السلام طالَتْ ووقعت له حوادث مختلفة في بلدان متفرقة، وابتلي بصحبة أقوام متستة فانتشر علمه، ولا يقال إن أبا بكر عليه السلام لم يذكر في علماء الصحابة لأن سبب ذلك ما مر أن علمه ما انتشر لما ذكرنا من السبب، والناس^(٢) يعدون من^(٣) فقهاء الصحابة من أخذ منه الفقه وانتشر في الأمة بسببه، وأما قوله عليه السلام: "أنا مدينة العلم وعلي بابها"^(٤) فلا تعلق لهم به، إذ هو من أخبار الآحاد، وعمل الأمة بخلافه إذ لم يرد عن أحد من علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم أنه أخذ بقول علي عليه السلام، بناءً على أنه هو المخصوص بالعلم، وهو باب مدينة العلم، ولا وصول إلى ما في المدينة إلا من قبل الباب بل أقرانه كانوا يناظرونه، ومن بعدهم كانوا يختارون ما هو الأقرب إلى الصواب والأقوى من حيث الدلالة لا ما ذهب إليه علي، على أن في الحديث: أن عليًا بابها وليس فيه أن غيره ليس بباب لها، وإثبات الشيء لا يدل على نفي ما سواه، وقد قال بعض الناس: إن في الحديث دليلًا أن للمدينة أبوابًا سواه، إذ ما له باب واحد لا يسمى مدينة بل يسمى حصنًا، ولا بد للمدينة^(٥) أن يكون لها أبواب، ثم يحتمل أنه عليه الصلاة والسلام خص عليًا بذلك لما علم أنه يخالف في زمانه ولا ينقاد له، فخصه بذلك ليعلم عند وقوع الفتنة وظهور المخالفة له أنه المحق دون من ينازعه في الأمر، وفي حق غيره من علماء الصحابة كانت هذه الحقيقة منعدمة فخصه بالذكر لذلك، والله أعلم.

(١) لوحة ٢٠٤ وب.

(٢) ز والدين.

(٣) لوحة ٣٧٤ وز.

(٤) ذكره الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ١٢٦ من حديث عبد الله بن عباس عن رسول الله ﷺ.

(٥) لوحة ٥٢١ ظ د.

ولا تعلق لهم أيضاً بقوله عليه الصلاة والسلام: "أقضاكم علي" ^(١) فإنه عليه السلام قال أيضاً: "أقروكم أبو بكر، وأفرضكم زيد" ^(٢) ولم يكن ذلك دليلاً أن زياداً هو المصيب في الفرائض وغيره مبطل، فكذا هذا في القضاء، ثم كل من الصحابة كانت له فضائل جمّة ^(٣) لا يدرك قعرها، ولكل منهم خصوصية لا يشاركه فيها غيره، ولا كلام في ذلك، وذلك لا يوجب أن من اختص بفضيلة كان أفضل من غيره من الصحابة لما في ذلك من إثبات التناقض، والله الموفق.

ودعواهم أنه أشجع الناس. فنقول: إن زيادة قوة في البدن ليست فيها زيادة فضيلة، إنما الفضيلة لرباطة الجأش، وشجاعة القلب، وترك الاكتراث بالمهالك، ولم يكن أحد في ^(٤) هذه المعاني مساوياً لأبي بكر الصديق رضي الله عنه؛ ولهذا لم يتحير في أمره ولم يطر قلبه كل مطار عندما هجمت عليه المعضلة الصماء والخطئة الدهماء بفوات نبي الرحمة، ثم خرج ثابت الجنان قوي اللسان نافذ البصيرة شديد الشكيمة فصرح بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ودعاهم ^(٥) إلى الاعتصام بحبل الله المتين فقال: "ألا إن ^(٦) من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد رب محمد فإن رب محمد حي لا يموت - ثم تقلد إمامة الأمة، واستأنف الأمور بالجد والصرامة، فنفذ جيش أسامة رضي الله عنه وأرسل الجيوش إلى المرتدين ومانعي الزكاة غير مكترث بكثرة الأعداء، ولا مبالٍ من اجتماعهم على التظاهر والتناصر والتحزب والتآلب، فقال: - والله لو منعوني عقالاً مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم - وغيره من الصحابة -

(١) سبق تخريجه ص ٩٤٨.

(٢) رواه الحاكم في المستدرک من حديث أنس بن مالك ورواه الترمذي والنسائي وابن ماجه ولفظه في المستدرک: أفرض أمتي زيد بن ثابت، وفي الترمذي والنسائي وابن ماجه: أفرضكم زيد.

(٣) لوحة ٢٤٨ و ط.

(٤) لوحة ٣٧٤ ظ ز.

(٥) لوحة ٥٢٢ و د.

(٦) د سقط.

رضي الله عنهم - كانوا يغتتمون السلامة، ويكتفون بأن ينجو من شر الأعداء رأساً برأس، وكانوا يدعونه الى ذلك ويشيرون له إلى ترك التعرض لهم والإعراض عنهم إلى أن تنتهياً لهم الأسباب وتتفتح عليهم إليه الأبواب، فأبقت حميته في الدين، وصلابته في الإسلام وشدة توكله على ما وعد الله تعالى في كتابه، وعلى لسان رسوله الصادق المصدق من إظهار الدين ونشر الدعوة إلا^(١) التصميم على ما عزم، والإصرار على ما استصوب، وهذه^(٢) والله الشجاعة المحموده والبسالة المرضية، فكان الدعوى - أن غيره أشجع منه قلباً وأربط منه جأشاً وأحمى ذماراً وأقل مبالاة من المخاوف وأشد منه اقتحاماً في المتألف - دعوى مرفوضة ممنوعة لا يساعدها الدليل، ولا يعاضدها البرهان.

وما ترعمون أن علياً عليه السلام نام على فراش النبي ﷺ مع علمه بقصد الكفار ولم يخف، وأبو بكر كان يحزن في الغار. ثم نقول لهم^(٣): إن أبا بكر رضي الله عنه كان يحزن لأجل رسول الله عليه السلام لا لأجل نفسه.

ألا يرى^(٤) كيف فداه نفسه بإلقامه رجله الحية، ثم إن علياً لم يخف لأن النبي عليه السلام كان أخبرهم أنهم لا يصلون إليه، ولو أخبر النبي ﷺ بذلك لواحد منا لا لا **لَا تَحْزَنَ إِنَّ اللَّهَ مَعَكَ**^(٥) لم يخف فلم يثبت بذلك زيادة شجاعة من علي رضي الله عنه. وأما تعلقهم بكثرة من قتله على من فرسان العرب الذين اشتهر عنادهم وكثر في الأعداء نكايتهم فلقد كان ذلك لا يجحد له جاحد غير أن من قتل علي بيديه وصار إلى النار لا يبلغ جزءاً قليلاً ممن استنقذهم الله تعالى ببركة أبي بكر من النيران

(١) ز إلى.

(٢) لوحة ٢٠٤ ظ ب.

(٣) لوحة ٥٢٢ ظ د.

(٤) لوحة ٣٧٥ وز.

(٥) سورة التوبة - ٩ - الآية ٤٠.

الله تعالى ببركة أبي بكر من النيران وأدخله في زمرة المسلمين، فإن من سبق ذكره من كبار الصحابة آمنوا كلهم ببركة دعوته، ومن سواهم ممن لا يحصون، وكذا أكثر العرب ارتدوا، ثم إن الله تعالى^(١) هداهم بيمن نقيبته^(٢) وبركة إمامته، ولا شك أن هذا أفضل من القتل إذ ليس في قتل الكفار إلا كسر شوكتهم ودفع معرفتهم، وفي هدايتهم يحصل هذا ثم تكثر به الأمة فيكون سبباً لتحقيق مباهاة الرسول عليه السلام بقوله: "فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة"^(٣) وتشد به قوة أهل الإسلام ويلتف جميعهم ويكثر حزب الله المفلحون، ولهذا قال رسول الله عليه السلام لعلي: "لو هُدي على يدك أحد لكان خيراً لك من أن تقتل ما بين المشرق والمغرب"^(٤) ثم كيف لا يكون كذلك وقد بعثت الرسل^(٥) عليهم السلام للدعوة إلى الدين، وله جعلت المحاربات وأنواع الجهاد، فمن يسلم على يديه أحد من غير كلفه حرب ولا عناء وجهاد كان ذلك أعظم محل له وأجل قدر في الإسلام، ثم إذا كان قتل ما بين المشرق والمغرب لا يوازي هداية واحد بشهادة الرسول عليه السلام، فكيف يوازي قتل نفر معدودين من لا يدخل تحت الحصر والعد، ولهذا جلت مرتبة الرسل عليهم السلام وإن لم يباشروا قتل أحد من الأعداء أو باشروا قتل قليل^(٦) منهم.

وما زعموا أنه لم يكفر بالله. مناقضة مع دعوتهم^(٧) أنه أول الناس إسلاماً

(١) لوحة ٢٤٨ ظ ط.

(٢) ز ثقليته.

(٣) ذكره ابن ماجه في سننه ج ١ ص ٥٩٩ من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: أنكحوا فإني مكاثر بكم. وذكره البيهقي في السنن الكبرى ج ٧ ص ٧٨: من حديث أبي أمامة عن رسول الله ﷺ قال: تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة ولا تكونوا كرهباتية النصراني.

(٤) رواه البخاري ج ٥ ص ١٨: من حديث سهل بن سعد عن رسول الله ﷺ.. فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم. رواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٧٨.

(٥) لوحة ٥٢٣ و د.

(٦) لوحة ٣٧٥ ظ ز.

(٧) د عواهم.

لأن إسلام الصبي العاقل إن كان صح فكفره قبل ذلك كان كفرًا، وإن كان كفره وكونه على دين قومه غير معتبر لسقوط عبرة عقل الصبي في حق الأديان فلم يصح إسلامه يوم أسلم، والله الموفق.

والكلام في هذا يطول جدًا غير أنني أوردت ما هو العمدة في الحجج والشبه فمن وقف على ذلك^(١) وضبطه يهتدي إلى ما وراءه^(٢) بتوفيق الله وعونه.

٧- [الكلام في تفضيل عمر ؓ]:

ثم عمر ؓ أفضل هذه الأمة بعد أبي بكر الصديق ؓ، وكان مكمل عدة الأربعين، وبه أظهر الله دينه، وفرق^(٣) بين الحق والباطل ولهذا سمي فاروقًا، ثم إن أبا بكر قال حين ولاه: - لو سألتني الله تعالى يوم القيامة من وليت عليهم؟ لقلت: خير أهلك، أي: خير المؤمنين - وسمع ذلك الصحابة ولم ينكر عليه أحد، فانهقد إجماع الصحابة على ذلك، ولأن النبي عليه السلام قال: "عمر سراج أهل الجنة"^(٤) (وقال عليه الصلاة والسلام: "اقتدوا باللذين من بعدي أبو بكر وعمر وهما سيدا كهول أهل الجنة"^(٥))^(٦) والاستدلال قد مر، وقال عليه السلام: "لو كان بعدي نبي فما كان إلا عمر"^(٧) ولم تثبت هذه الفضيلة لمن استخلف بعده، ثم إن الله تعالى افتتح بلاد العجم، وأزال ملكهم المؤثر ببركة إمامته، وهدى ما لا يحصى من الخلق، وتلك منقبة لم يكن لمن بعده مثلها، وقد^(٨) مر ببيان فضيلة ذلك في إثبات تفضيل الصديق والكلام فيه يطول جدًا، وبهذا القدر كفاية بحمد الله.

(١) ز سقط.

(٢) د مراره.

(٣) لوحة ٥٢٣ ظ د.

(٤) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٧٤ من حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ.

(٥) ذكره الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٧٥ من حديثه حذيفة بن اليمان عن رسول الله ﷺ. وذكره

الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٣ من حديث أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ.

(٦) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

(٧) ذكره الحاكم في المستدرک ج ٣ ص ٨٥. من حديث عقبة بن عامر عن رسول الله ﷺ.

(٨) لوحة ٢٠٥ وب وهي آخر لوحات المخطوط الأصلي المصور عن بلدية الإسكندرية.

٨ - [الكلام في (١) فضل (٢) عثمان رضي الله عنه]:

ظاهر (٣) مذهب أصحابنا القول بتفضيل عثمان رضي الله عنه بعد أبي بكر وعمر، وذهب الحسين بن الفضل البجلي (٤) ومحمد بن إسحاق بن خزيمة (٥) من أهل الحديث إلى تفضيل علي على عثمان، وتوقف أبو العباس القلانسي (٦) في ذلك (٧) وكان يرى إمامة المفضول جائزة، ومناقبه كثيرة، وبذله الأموال في نصرة دين الله وإقامة النبي عليه السلام إحدى يديه مقام (٨) يد عثمان في بيعة الرضوان معروفة، والأخبار بأن الملائكة تستحي منه مشهورة، ثم انحياز في حرب أحد لا يدل على جبنه إذ قد يتفق ذلك أحياناً للبطل الكمي لعارض أمر خفي، ثم الشجاعة ليست إلا التهاون بالموت وعدم المبالاة من التلف والهلاك (٩)، وقد ظهر ذلك (١٠) منه يوم الدار من منعة ناصريه عن القتال، وتعليق عتق عبيده بإلقاء السلاح على وجه لا تسمح به نفس أشهر خليفة الله بالشجاعة.

ثم ما ظهر من الفتوح في أيامه من قبل المغرب على يدي عماله وأصحاب جيوشه، وذلك خير له من قتل ألوف من أبناء الحرب فيما بين الطعن والضرب، والذي يؤيد ما ذهبنا إليه ما روى أبو داود السجستاني (١١) في كتاب السنن بإسناده عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال: - كنا نقول في زمن النبي عليه السلام: لا يعدل بأبي بكر أحد ثم عمر ثم عثمان.

(١) لوحة ٢٤٩ و ط وهي آخر لوحات المخطوط ط.

(٢) د، ز تفضيل.

(٣) لوحة ٣٧٦ و ز.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) سبقت ترجمته.

(٦) سبقت ترجمته.

(٧) د وهو زائدة.

(٨) لوحة ٥٢٤ و د.

(٩) ز سقط.

(١٠) د سقط.

(١١) سبقت ترجمته.

وروى أيضاً عن ابن عمر أنه قال: - كنا نقول ورسول الله عليه السلام حي: أفضل أمة النبي عليه السلام بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان.

وروى أبو داود أيضاً عن محمد بن الحنفية: قال: قلت - يا أبا أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: عمر، قال: ثم (١) خشيت أن أقول: ثم من، فيقول: عثمان، فقلت أنت يا أبت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين (٢). فثبت بهذه الأحاديث ما ادعينا من (٣) ترتيب الفضيلة، والله الموفق.

٩- [الكلام في تفضيل علي عليه السلام]:

لا (٤) أعلم أحداً يرجع إلى عقل وعلم يمتنع من تفضيل علي عليه السلام على جميع أهل زمان خلافته، إذ لم يجتمع من أحد منهم ما اجتمع فيه من العلم والورع والاجتهاد في الدين والشجاعة، وليس الغرض من كتابنا هذا بيان فضائل الصحابة (رضي الله عنهم) (٥) لنشتغل بذلك بل كان (٦) غرضنا بيان الترتيب في الفضيلة بين الخلفاء الراشدين.

وقد فرغنا من ذلك - بحمد الله تعالى - فلا معنى للإطالة ببيان فضيلة كل واحد منهم إذ كذب السلف مشحونة بذلك، فمن رام الوقوف عليه فلينظر فيها، والله الهادي للعباد إلى سبيل الرشاد (٧).

(١) د سقط.

(٢) راجع سنن أبي داود ج ٢ ص ٥١١

(٣) لوحة ٥٢٤ ط د وهي آخر لوحة بالمخطوط.

(٤) لوحة ٣٧٦ ط ز وهي آخر لوحات المخطوط.

(٥) ز رضوان الله عليهم أجمعين.

(٦) ز سقط.

(٧) راجع في مبحث الإمامة - شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار من ص ٧٤٩-٧٦٧ ومن أراد الزيادة فبالجزء العشرين من المغني لعبد الجبار فهو خاص بالإمامة.

وراجع: للمع لأبي الحسن الأشعري من ص ١٣١-١٣٤. أصول الدين للبغداد ص ٢٧١-٢٩٤. والمواقف للإيجي مع الشرح للسيد الشريف المجلد الثالث من ص ٢٦١-٢٨٠ وبحر الكلام للنسفي ص ١٣-٩٦. وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ص ١٩٩-٢٢٧. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٥-١٠٠. وشرح مطالع الأنظار على الطوالع لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني ص ٢٢٨-٣٠٤ ط أولى سنة ١٣٢٣ المطبعة الخيرية بمصر. وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٣٩٦-٤١٣. والإرشاد للجويني ص ٤٢٤-٤٣٤.

خاتمة المخطوط ب

الأصل المعتمد، والذي رمزنا إليه بالحرف (ب) وردت العبارة الآتية:

يتملكه الفقير إلى الله أبو بكر أنما.

وفيه الفراغ من تسويد هذه النسخة المباركة المأمونة المقبولة يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة وقت انفجار الصباح من شهور سنة تسع وخمسين وستمائة في بلدة بخارى - زاد أعمارها وأدام بركتها - على يد العبد الضعيف الراجي رحمة ربه اللطيف: محمد بن الحسن بن الحسين - غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات - وصلى الله على محمد وآله أجمعين الطيبين الطاهرين.

الخلاصة

وبعد،

فقد عشنا ما يقارب السبع سنوات، مع أبي المعين ميمون بن محمد النسفي الماتريدي المتوفي سنة ٥٠٨هـ، وكتابه الموسوعة تبصرة الأدلة في علم الكلام.

ويهمني أن أقول لزملائي من طلاب الدراسات العليا الذين يتأهبون للتسجيل لأي درجة علمية أن يفكروا ألف مرة قبل الاتجاه إلى تحقيق التراث، وأن يكونوا صرحاء مع أنفسهم في الإجابة على هذه الأسئلة.

هل حقيقةً هم مقتنعون بالتراث؟ فبغير الاقتناع الكامل يكون عملهم جد خطير، ويشبه المحتطب بليل مُدْلَهَم السواد، فلا هو عمل شيئاً، ولا هو ركن إلى الراحة والسكينة، ولا هو حاول الاستفادة بوقته الذي مع الضياع لا يعود.

هل هم أمناء مع أنفسهم، ومع ضميرهم؟ وهل هم مستعدون للدخول بهذه الأمانة الذاتية في عملية التحقيق؟ أم الأمر مجرد رغبة طارئة، تتلاشى مع عوامل الزمن المتغيرة دائماً.

هل يتمتعون بطاقة هائلة من الصبر الذي يكاد يقارب صبر أيوب؟ بحيث يكون في مكنتهم الوقوف بل الصمود والتروي، إذا قذفوا بحجر من هنا أو هناك، فمجرد لفظة واحدة تطمس في المخطوطات تكفي لسهر الليالي الطوال، والجري بلا هوادة بحثاً عنها، وإلا تعذر فهم ومعرفة ما أراده المؤلف.

هل استفادوا من ماضيهم العلمي، وبنوا خلفية ثقافية متينة يستندون إليها إذا ما اشتد الخطب وألقى الإنسان نفسه أمام آراء متضاربة للخصوم وخصومهم وخصوم خصومهم؟.

هل هم من الذين يفضلون الدخول في المكتبات العامة بثوب نظيف،

ويؤثرون الخروج منها بنفس الثوب النظيف؟ أم هم على استعداد لمعيشة العطن والتراب بكل ما فيهما من منغصات على النفس والجسم؟

ثم وهو أمر في غاية الأهمية هل في نظرهم حدة؟ وفي عقلهم مرونة؟ وفي اجتماعياتهم مع موظفي المكتبات لباقة؟ إذا كانت الإجابة بالإيجاب فأهلاً للتراث بهم وسيشرفهم التراث كما يشرف بهم، وإلا فمحمود من عرف حقيقة نفسه؛ فهو بذلك يعرف الوجود كله.

أردت بهذه الكلمات أن أقول: إنه بدون الاقتناع والأمانة مع النفس والصبر والمرونة لا يكون إلا العدم.

وبهذه الأسلحة عشت مع ماض حافل بالعمق، مع سلف صالح عاش بنقاء الإسلام، ولتنقية العقيدة من الآراء الزائفة الدخيلة كان عمله جد خطير امتداداً لأسرة عالمه، ولمدرسة من أرقى مدارس علم الكلام وهي المدرسة الماتريدية، التي يؤسفني أن أقول: إنها ما زالت - رغم ما قدمت للفكر الإنساني من خصوبة وعمق - تصارع الظلام، ولا نرى لها إلا مجرد إشارات في كتب الأشاعرة، أو ملخصات استطاعت أن تخلص نفسها من أسر الظلام، أما الموسوعات فلا أدري لم نغض عيوننا عنها؟ مع أنا في أشد الحاجة لها في قرن تكالبت كل الاتجاهات التي تسمى نفسها بالمعاصرة لضرب الإسلام والمسلمين.

لقد أثر المستشرقون - رغم بعدهم عن الإسلام - التعامل مع المخطوطات فخرجوا لنا كتباً لأشاعرة ومعتزلة وغيرهم إلا أن هذه الغيرية لم تشمل الماتريدية. لماذا؟ لا ندري لذلك سبباً إلا استمرار تجاهل الوسطية بين النقل والعقل التي هي من مناحي الماتريدية.

وأشرف حينما أقرر أن أماننا النسفي صاحب تبصرة الأدلة، وقد قدّم الفكر الماتريدي، في كل مسائل علم الكلام، بدءاً بالعلم والمعارف وانتهاء بالإمامة بمنهج

موضوعي، وبأسلوب يميل إلى العمق في بساطة، وكأنه أراد أن يفهمنا كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي الذي يميل إلى انغموض. وأجدى بنا ونحن نتلمس الطريق نحو الحقيقة أن نضع أبا المعين النسفي في مكانه المناسب له، فقد وضع أبو الحسن الأشعري أسس علم الكلام، وترك الباب مفتوحاً للجويني والباقلاني والغزالي وغيرهم ليبدعوا في منهجية البحث والاستفاضة في الشرح، وتنقية العقيدة بالنقل والعقل مما يمكن أن يعلق بها من شوائب الآراء.

وكذا فعل معاصره أبو منصور الماتريدي، إلا أن الظروف السياسية لم تتح الفرصة ليتحرك أتباع الماتريدي في أمان، وحينما سنحت مع بداية القرن الخامس الهجري وخاصة في بلاد ما وراء النهر خرج لنا الإمام أبو المعين، ليكون امتداداً للمدرسة الماتريدية، ونظيراً في عمله للباقلاني والجويني، بل أربى عليهم فهو في جزئيات الموضوع الواحد لا يقول قال الأشاعرة أو المعتزلة وإنما يسمى كل فرد باسمه، وكأنه أراد بذلك أن يزودنا بحصيلة آراء مخالفيه من كتبهم التي وقعت تحت يده.

فإذا ما علمنا أن كثيراً من كتب المعتزلة ما زالت مجهولة، وأخذنا نجمع الآراء المعتزلية التي وردت في التبصرة، ونقارنها بما تيسر أمامنا من كتب المعتزلة، خرجنا بصورة متكاملة لأرائهم، فإذا أضفنا لذلك آراء الأشاعرة التي وردت في التبصرة، مقارنة بأراءهم في كتبهم، خرجنا بنتيجة مؤداها: أن الدارس المقارن للمدارس الثلاث يستطيع أن يعمل في أمان، وهذه محمدة كبيرة لكتاب تبصرة الأدلة.

ومحمدة أخرى لهذا الكتاب، أن مؤلفه عرف أن من دأب الخصوم - وأخص منهم من ليس على دين الإسلام - الرفض للنقل من قرآن وسنة، فلجأ في منهجه إلى تقديم العقل - إلا في مبحث رؤية الله عز وجل فقد قدم النقل - مناقشاً ومدلاً،

حتى يذل الطريق أمام الناس، وهو أبداً لا يخضع النقل للعقل. كما يفعل المعتزلة، وإنما يجعل العقل خادماً وفيّاً لسيده، وأجدى لنا أن نسير على نفس الدرب، فالإسلام لا يضيره الماركسيون أو الوجوديون أو البرجماتيون أو الوضعية الحديثة، بقدر ما يضر من إثارة المسلمين أنفسهم لتجميد عقولهم.

وبعد،

فلقد حاولت قدر طاقتي أن أكون ابناً وفيّاً لتراثنا، وخادماً طيعاً لعلم من أعلام المسلمين توارى جسده في التراب، وبقي علمه ليؤكد أصالة السلف الصالح، وجهدهم المخلص في الدفاع عن عقيدة الإسلام، وأحمد المحمود دائماً الذي أعانني في عملي عزت حكمته وجلت قدرته، وإن يكن من تقصير فوحدي أتحمّل تبعته لكنه رحيم حيث قال، وقوله حق:

﴿ لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مُسِيئِينَ أَوْ نَخْطِئُكَ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۝﴾

صدق الله العظيم

قام بالتصحيح والمراجعة اللغوية

الأساذ: محمد عبد الرحمن الشاغل

Email: ALRAWDA_SH@Yahoo.com

ت: ٠١٤٥٧٥٧٢٢٤

ثبت بأهم المراجع

- ١- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ٦٣٠هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة ط الوهيبية ١٢٨٠.
- ٢- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ٦٣٠هـ) الكامل المطبعة الأزهرية ١٣٠١هـ.
- ٣- الأسفرائيني (أبو المظفر طاهر بن محمد ٤٧١هـ) التبصير في الدين ط الثقافة الإسلامية ١٩٤٠م، تحقيق محمد زاهد الكوثري.
- ٤- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ٣٢٤هـ) مقالات الإسلاميين ط النهضة المصرية ١٩٥٤م أولى. تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.
- ٥- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) اللمع ط مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥م تحقيق حمودة غرابة.
- ٦- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) الإبانة ط المنيرية بالقاهرة ١٣٤٨هـ.
- ٧- الأصفهاني (أبو الشتاء شمس الدين بن محمود) شرح مطالع الأنظار على طوابع الأنوار للبيضاوي أولى ط الخيرية ١٣٢٣هـ.
- ٨- الآمدي (أبو الحسن علي) غاية المرام ط المجلس الأعلى للثئون الإسلامية ١٣٩١هـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف.
- ٩- الأهواني (أحمد فؤاد) فجر الفلسفة اليونانية ط الحلبي ١٩٥٤م.
- ١٠- الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد ٧٥٦هـ) المواقف ط العلوم بمصر ١٣٥٧هـ نشر إبراهيم الدسوقي وأحمد الحنبولي.
- ١١- الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيب ٤٠٣هـ) التمهيد ط بيروت ١٩٥٧م تحقيق الأب مكارثي.

- ١٢- البخاري (محمد بن أبي الحسن بن إسماعيل ٢٥٦هـ) صحيح البخاري ط بولاق ١٣١٢هـ.
- ١٣- البغدادي (إسماعيل بن محمد ١٣٣٩هـ) هدية العارفين وكالة المعارف استانبول ١٩٥٥.
- ١٤- البغدادي (إسماعيل بن محمد) إيضاح المكنون وكالة المعارف استانبول ١٩٤٥.
- ١٥- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ٤٢٩هـ) أصول الدين استانبول أولى ط ١٩٢٨.
- ١٦- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) الفرق بين الفرق ط المعارف بمصر ١٣٢٨هـ.
- ١٧- البغدادي (عبد القادر بن عمر) خزنة الأدب.
- ١٨- البياضي (كمال الدين أحمد بن حسام ١٠٩٨) إشارات المرام في عبارات الإمام ط الحلبي ١٩٤٩م تحقيق يوسف عبد الرزاق.
- ١٩- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ٤٥٨هـ) السنن الكبرى ط دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٤٧هـ.
- ٢٠- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى ٣٧٩هـ) صحيح الترمذي المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٥٠هـ.
- ٢١- التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر ٧٩١هـ) شرح العقائد النسفية ط الحلبي ١٣٢١هـ.
- ٢٢- التفتازاني (سعد الدين بن مسعود بن عمر) شرح مقاصد الطالبين ط الطباعة العامرة ١٢٧٧هـ.

- ٢٣- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ٨١٦هـ) التعريفات ط الحلبي ١٣٥٧هـ.
- ٢٤- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ٨١٦هـ) شرح المواقف الطباعة العامرة ١٣١١هـ.
- ٢٥- الجشمي، شرح العيون، ط تونس.
- ٢٦- الجوزي (جمال الدين عبد الرحمن ٥٩٧هـ) صفة الصفوة ط المعارف بالهند ١٣٥٥هـ.
- ٢٧- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك ٤٧٨هـ) الشامل في أصول الدين ط منشأة المعارف ١٩٦٩ تحقيق علي سامي النشار.
- ٢٨- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك) الإرشاد ط السعادة بمصر ١٩٥٠م تحقيق محمد يوسف موسى.
- ٢٩- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك) العقيدة النظامية ط الأنوار ١٣٦٧هـ تحقيق محمد زاهد الكوثري.
- ٣٠- الجمحي (محمد بن سلام ٢٣١هـ) طبقات فحول الشعراء ط دار المعارف بمصر.
- ٣١- حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله) كشف الظنون المعارف باستانبول ١٩٤١م.
- ٣٢- الحاكم (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ٤٠٥هـ) المستدرك ط المعارف النظامية بالهند ١٣٤١هـ.
- ٣٣- ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن علي ٨٥٢هـ) لسان الميزان ط المعارف النظامية ١٣٢٩هـ.
- ٣٤- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة المطبعة الشرقية ١٣٢٥هـ.
- ٣٥- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ٤٥٦هـ) الفصل في الملل والنحل ط الأدبية بمصر ١٣١٧هـ.

- ٣٦- الحمادي (محمد بن مالك) كشف أسرار الباطنية ط الأنوار بمصر ١٣٣٩هـ.
- ٣٧- ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن حنبل ٢٤١هـ) المسند دار المعارف للطباعة ١٣٦٥هـ تحقيق أحمد شاكر.
- ٣٨- أبو حنيفة (الإمام النعمان بن ثابت ١٥٠هـ) الفقه الأيسر ط الأنوار ١٣٦٨هـ.
- ٣٩- أبو حنيفة، العالم والمتعلم ط الأنوار ١٣٦٨هـ.
- ٤٠- أبو حنيفة، رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، ط الأنوار ١٣٦٨ والثلاثة تحقيق محمد زاهد الكوثري.
- ٤١- أبو حنيفة، الفقه الأكبر بشرح ملا علي قاري، ط الخانجي أولى ١٣٢٣هـ.
- ٤٢- الخضري (محمد) محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، ط إحياء الكتب العربية، ١٩٢١م.
- ٤٣- الخطيب (أبو بكر أحمد بن علي ٤٦٣هـ) تاريخ بغداد، ط السعادة بمصر ١٣٤٩هـ.
- ٤٤- ابن خلدون (عبد الرحمن ٨٠٦هـ) العبر ط بولاق ١٢٨٤هـ.
- ٤٥- ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم ٦٨١هـ) وفيات الأعيان ط القاهرة ١٢٩٩هـ.
- ٤٦- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) الانتصار ط بيروت ١٩٥٧ تحقيق ألبيير نصري.
- ٤٧- أبو داود (سليمان بن الأشعث ٢٧٥هـ) سنن أبي داود ط الحلبي ١٣٧١هـ.
- ٤٨- دحلان (أحمد زيني ١٣٠٤هـ) تاريخ الدول الإسلامية، ط البهية بالقاهرة، ١٣٠٦هـ.
- ٤٩- الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد ٧٤٨هـ) تذكرة الحفاظ ط المعارف النظامية ١٣٣٣هـ.
- ٥٠- الذهبي، سير أعلام النبلاء ط المعارف بمصر ١٩٥٥م.

- ٥١- الذهبي، ميزان الاعتدال ط السعادة بمصر.
- ٥٢- الرازي (فخر الدين) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ط النهضة المصرية ١٩٣٨م.
- ٥٣- الرازي، مناظرات الفخر الرازي في سياحته إلى سمرقند مخطوط بدار الكتب، تيمور ١٣٠.
- ٥٤- الرازي (محمد بن أبي بكر) مختار الصحاح ط سادسة ١٩٥١م.
- ٥٥- رزق الله منقريوس، تاريخ دول الإسلام، ط الهلال بمصر ١٣٢٥هـ.
- ٥٦- الزبيدي (أبو الفيض محمد بن محمد ١٢٠٥هـ) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ط الحلبي ١٣١١هـ.
- ٥٧- الزركلي (خير الدين ١٩٧٦م) الأعلام ط ثانية.
- ٥٨- زهدي (زهدي حسن جار الله) المعتزلة مطبعة مصر ١٣٦٦هـ.
- ٥٩- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي ٧٧١هـ) طبقات الشافعية ط الحسينية بمصر ١٣٢٤هـ.
- ٦٠- السمعاني (أبو سعيد عبد الكريم ٥٦٢هـ) الأنساب بمصر مخطوط بالأزهر رقم ٢٨٥٥ تاريخ.
- ٦١- ابن السني (أبو بكر أحمد بن محمد ٣٦٤هـ) عمل اليوم والليلة المعارف بالهند ١٣١٥هـ.
- ٦٢- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله ٤٢٨هـ) النجاة ط الكردي بمصر.
- ٦٣- ابن شاکر (صلاح محمد ٧٦٤هـ) فوات الوفيات ط النهضة المصرية ١٩٥١م، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- ٦٤- شمس الدين (محمد شمس الدين إبراهيم) توضيحات في العقائد، ط ١٩٧١.
- ٦٥- شمس الدين (محمد شمس الدين إبراهيم) محاضرات في العقيدة.

- ٦٦- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ٥٤٨هـ) الملل والنحل ط أولى تحقيق محمد السيد كيلاني.
- ٦٧- الشهرستاني، نهاية الإقدام ط المنثى ببغداد تحقيق الفريد هيوم.
- ٦٨- الشوكاني (محمد بن علي ١٢٥٥هـ) نيل الأوطار ط الحلبي ١٣٤٧هـ.
- ٦٩- شيخ زاده (عبد الرحيم بن علي) نظم الفرائد ط الأدبية بمصر ١٣١٧هـ.
- ٧٠- الشيباني (محمد بن الحسن) المبسوط مخطوط بالأزهر رقم ٢٠٢ فقه حنفي.
- ٧١- الصابوني (نور الدين) البداية من الكفاية في الهداية ط دار المعارف ١٩٦٩م تحقيق فتح الله خليف.
- ٧٢- عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن أحمد ٤١٥هـ) شرح الأصول الخمسة ط الاستقلال بمصر ١٩٦٥م تحقيق عبد الكريم عثمان.
- ٧٣- _____ المغني ج ٤ رؤية الباري الدار المصرية للتأليف تحقيق محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني.
- ٧٤- عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن أحمد ٤١٥هـ) المغني ج ٦ الإرادة تحقيق الأب قنواتي وإبراهيم مذكور.
- ٧٥- _____ المغني ج ٨ المخلوق تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد.
- ٧٦- _____ المغني ج ٩ التوليد "توفيق الطويل وسعيد زايد"
- ٧٧- _____ المغني ج ١١ التكليف تحقيق محمد النجار وعبد الحليم النجار.
- ٧٨- _____ المغني ج ١٤ الأصلح تحقيق مصطفى السقا.
- ٧٩- _____ المغني ج ١٥ التنبؤات والمعجزات تحقيق الخصري ومحمود قاسم.
- ٨٠- _____ طبقات المعتزلة ط تونس.

- ٨١- أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن) الروضة البهية المعارف بالهند ١٣٢٢هـ.
- ٨٢- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن ٥٧١هـ) تبیین كذب المفتري ط التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.
- ٨٣- ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي ١٠٨٩) شذرات الذهب ط القدسي بالقاهرة ١٣٥١هـ.
- ٨٤- العمري (ابن فضل الله ٧٤٩) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار مخطوط بالأزهر ٤٤١ تاريخ.
- ٨٥- (عبد الله بن حسن) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية المطبعة السلفية بمكة ١٣٤٩هـ.
- ٨٦- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ٥٠٥هـ) الاقتصاد في الاعتقاد ط السعادة ١٣٢٧هـ.
- ٨٧- _____ تهافت الفلاسفة ط دار المعارف تحقيق سليمان دنيا - رابعة.
- ٨٨- غلاب (محمد غلاب) الفلسفة الإغريقية ط القاهرة ١٩٣٨م.
- ٨٩- أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل ٧٣٢هـ) تاريخ أبي الفداء ط الأستانة ١٢٨٦هـ.
- ٩٠- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله ٢٧٦هـ) المعارف ط العامرية بمصر سنة ١٣٠٠هـ.
- ٩١- _____ الشعر والشعراء ط الخانجي ١٣٢٢هـ.
- ٩٢- القدسي (الحسن بن أبي بكر) غاية المرام في شرح بحر الكلام للنسفي - مخطوط بالأزهر رقم ٣٢٦ توحيد.
- ٩٣- القرشي (محيى الدين أبو محمد بن أبي الوفاء ٧٧٥) الجواهر المضيئة - المعارف النظامية بالهند ١٣٣٢هـ.
- ٩٤- ابن قطلوبغا (زين الدين أبو العدل قاسم ٨٧٩هـ) تاج التراجم ط المثنى ببغداد ١٩٦٢م.

- ٩٥- القفطي (جمال الدين أبو الحسن) إنباه الرواه على أنباء النحاة ط دار الكتب ١٩٥٥م.
- ٩٦- ————— إخبار العلماء بأخبار الحكماء ط السعادة ١٣٢٦هـ.
- ٩٧- القرمانى (أبو العباس أحمد ١٠١٩) أخبار الدول وآثار الأول طبع حجر ١٢٨٢هـ.
- ٩٨- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل ٧٧٤) البداية والنهاية ط السعادة ١٣٥١هـ.
- ٩٩- كحالة (عمر رضا) معجم المؤلفين ط الترقى بدمشق ١٣٨٠هـ.
- ١٠٠- الكفوي (محمود بن سليمان) كتائب أعلام الأخبار مخطوطة بدار الكتب رقم ٨٤م تاريخ.
- ١٠١- ابن كمال زادة (شمس الدين أحمد بن سليمان ٩٤٠) طبقات الحنفية مخطوط بالأزهر رقم ٣٦٢.
- ١٠٢- اللكنوي (أبو الحسنات سيد محمد ١٣٠٤) الفوائد البهية ط الحسينية بالقاهرة ١٣٢٤هـ.
- ١٠٣- الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد ٣٣٣هـ) كتاب التوحيد مخطوط بدار الكتب ٢٦٣٣٨ توحيد.
- ١٠٤- ————— تأويلات أهل السنة ط المجلس الأعلى ١٣٩١هـ تحقيق إبراهيم عوضين.
- ١٠٥- ————— كتاب في العقائد مخطوط بدار الكتب ١٤٧ توحيد.
- ١٠٦- ابن ماجه (محمد بن يزيد) سنن ابن ماجه ط إحياء الكتب العربية ١٣٧٣هـ.
- ١٠٧- مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي.
- ١٠٨- المقرئ (أحمد بن محمد ٧٧٠هـ) المصباح المنير ط ١٩٢٨م سابعة.
- ١٠٩- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد ٤٥٠هـ) أعلام النبوة ط البهية ١٣١٩هـ.

- ١١٠- منصور علي ناصف، كتاب التاج، ط الحلبي.
- ١١١- ابن منظور (جمال الدين محمد ٧١١هـ) لسان العرب/ المؤسسة المصرية للنشر.
- ١١٢- الموصلي (عبد الله بن محمود) الاختيار فقه حنفي ط ١٣٦٩هـ.
- ١١٣- الميداني (أحمد بن محمد) مجمع الأمثال.
- ١١٤- النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد ٥٠٨هـ) بحر الكلام ط كرستان ١٣٢٩هـ.
- ١١٥- _____ التمهيد مخطوط بدار الكتب رقم ٢٢٩٩١ توحيد.
- ١١٦- ابن النديم (أبو الفرج محمد ٣٨٥هـ) الفهرست ط الرحمانية بمصر.
- ١١٧- النسفي (عبد الله النسفي) عمدة عقيدة أهل السنة مخطوط بدار الكتب ب ٣٧٨٣.
- ١١٨- النووي (أبو زكريا محيي الدين ٦٧٦هـ) تهذيب الأسماء واللغات ط المنيرية بمصر.
- ١١٩- النيسابوري (أبو سعيد) ديوان الأصول ط دار الكتب ١٩٦٩م.
- ١٢٠- ابن الهمام (كمال الدين محمد ٨٦١هـ) المسامرة وعليه شرح للكمال بن أبي شريف باسم المسامرة مع حاشية زين الدين الحنفي ط الأميرية، بولاق ١٣١٧هـ.
- ١٢١- الهيثمي، مجمع الزوائد ط القدسي بالقاهرة ١٣٥٣هـ.
- ١٢٢- ياقوت (شهاب الدين الحموي ٦٢٦هـ) معجم البلدان، ط أولى ١٩٠٦م.
- ١٢٣- ابن أبي يعلي (أبو الحسن محمد) طبقات الحنابلة ط السنة المحمدية ١٩٥٢م.

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ خَسِمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾	٧	١٠١٧
﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾	٢١	٦٠٤
﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا ﴾	٢٤	٥١٠
﴿ لَا يَعْلَمُ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾	٣٢	١٠٣٨
﴿ لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً ﴾	٥٥	٧٥٤, ٦٠٠
﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِمُوسَىٰ أَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً ﴾	٥٥	٥٩٩
﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾	٦٣	١٠٨٠, ٨٢٩
﴿ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٥٠﴾ ﴾	١٠٥	١٠٤٧, ٣٤٥, ١٠٥
﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾	١٠٥	١٠١٦
﴿ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ ﴾	١٢٧	٥٩٩
﴿ وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ ﴾	١٢٨	٧٢٣
﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾	١٢٩	٧٢٣
﴿ وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾	١٢٩	٧٢٣, ٨٦٢, ٩٨٣, ١٠٥٣
﴿ أَسْلِمْتُ قَالَ أَسْلَمْتُ ﴾	١٣١	١٠٩٥
﴿ ءَامَنَّا ﴾	١٣٦	١٠٩٦
﴿ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾	١٣٦	١٠٩٥, ١٠٩٦

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ قُولُوا آمَنَّا ﴾	١٣٦	١١٣، ١٠٩٤
﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا ﴾	١٣٧	١٠٩٦
﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ﴾	١٤٣	٣٦٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ١٠٦٤
﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُجْبِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾	١٤٣	١٠٨٢، ١١٠٢
﴿ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾	١٤٦	١٧٥
﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾	١٥٤	١٠٧، ١٠٣٧، ١١٨٧
﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾	١٦٤	٧٥٢
﴿ إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾	١٦٥	٣٦٨
﴿ كَذَلِكَ يُرِيدُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ ﴾	١٦٧	٨٤٧
﴿ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾	١٧٨	١٠٤٥
﴿ فَمَنْ عَفَى لَدُنْهِ مِنْ أُخِيهِ فَقَدْ عَفَى بِالْمَعْرُوفِ ﴾	١٧٨	١٠٤٥
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾	١٧٨	١١١
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾	١٨٣	١١١
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾	١٨٣	١٠٧٩

الآية	رقمها	الصفحة
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾	١٨٥	١٠١، ٣٦٥، ٩٥٣، ٩٧٣
﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾	٢٤٥	١٠٤٧
﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾	٢٥٥	٦٤٧
﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾	٢٥٥	٩٧٣، ٦٥٠
﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾	٢٥٦	١٠٧٩، ١٠٧٨
﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُتْبِنَتْ سَبْعَ مِثَالٍ فِي كُلِّ سُبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾	٢٦١	١١٧٦، ١٠٤٧
﴿لَا يُطْلُؤُا صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾	٢٦٤	١٠٧١، ٧٦٥
﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمِنْ ثَمَرَاتِ أَنْفُسِهِمْ﴾	٢٦٥	٧٦٥
﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَلَبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾	٢٦٧	١٠٤٨، ١٠٤١، ٧٦٥
﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾	٢٦٩	١٠٧٨، ١٠١٦
﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾	٢٧٨	١٠٧٨
﴿مَنْ الرُّسُولُ﴾	٢٨٥	٧٥٨
﴿مَنْ الرُّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾	٢٨٥	١٠٩٤، ١١٣
﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	٢٨٦	١١١٥، ١١٥
﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا كَاسَبَتْ رَبَّنَا لَا تَوَاخِذُا إِنْ كُنَّا نَحْمِلُ أَرْبَابَنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا	٢٨٦	١٢٠١

الآية	رقمها	الصفحة
تُعَذِّبُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ. وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ﴿		

الآية	رقمها	الصفحة
سورة آل عمران		
﴿ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ اسْلَمُوا فَإِنْ اسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا ﴾	٢٠	١٠٩٧
﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَعَالٍ عِمْرَانَ ﴾	٣٣	١٠١٦
﴿ تَقَالَوْا تَعْبَاءً أَوْ تَبْنَاءُ وَابْنَاءُ كُفْرٍ ﴾	٦١	٧٤٨، ٧٢١
﴿ يَتَّخِذُ الْكُتُبَ لِمَ تَكْفُرُونَ وَيَا أَيُّهَا اللَّهُ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾ يَتَّخِذُ الْكُتُبَ لِمَ تَكْفُرُونَ الْحَقُّ يَاجْأُطِلُّ وَتَكْفُرُونَ الْحَقُّ وَأَنْتُمْ تَقْلُمُونَ ﴿٧١﴾ ﴾	٧١، ٧٠	٧٢٧
﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونِ السُّنْتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾	٧٨	٨٦١
﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾	٨٥	١٠٩٨، ١٠٩٦، ١١٣
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَىٰ سَبِيلِهِ ﴾	٩٧	٧٨٢
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾	١٠٢	١٠٩٦
﴿ فَأَصْبَحْتُمْ بِذَمِّيهِ إِفْرَاكًا ﴾	١٠٣	١١٧٦
﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾	١٠٦	١٠٩٨
﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلَمًا لِلْعِبَادِ ﴾ ﴿١٠٨﴾	١٠٨	١٠٩١، ٩٧٥، ٩٥٣

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (٣٠)	١٣١	١٠٤٠
﴿ أَفَأَمِنَ مَن مَّا تَلَّ أَوْ قَتَلَ أَنْفَلَيْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَن يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴾ (٣١)	١٤٤	١١٣١
﴿ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا ههنا ﴾	١٥٤	٤٦٤
﴿ يُخَفُّونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ ﴾	١٥٤	٤٦٤, ٦٨
﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ (٣٢)	١٦٩	١٠٧
﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ (٣٣) فَرِحِينَ	١٦٩, ١٧٠	١٠٣٧, ١٠٤٦
﴿ فَرَادَهُمْ إِمْنَا ﴾	١٧٣	٩٨٤
﴿ أَلَا يَجْعَلُ لَهُمُ حَطًّا فِي الْآخِرَةِ ﴾	١٧٦	١٠٩٥, ٩٧٦, ٥١٣, ١٠٩٦
﴿ إِنَّمَا تُنَمِّلُ لَهُمْ لِيُزَادُوا إِمْنًا ﴾	١٧٨	٩٩٤
﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا تُنَمِّلُ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا تُنَمِّلُ لَهُمْ لِيُزَادُوا إِمْنًا ﴾	١٧٨	٩٥٤
﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	١٩٠	٤٩٩
﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا ﴾	١٩١	٥٠٠
﴿ وَتَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	١٩١	٩٦١, ٥٠٠
﴿ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنَاءَ أَمْنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ﴾	١٩٣	١٠٩٤

الآية	رقمها	الصفحة
-------	-------	--------

سورة النساء		
﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾	١٤	١٠٥١
﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾	٢٥	١١٨٥ , ١١٢٨ , ٧٨٢
﴿إِنْ تَحْتَضِرُوا كِبَارًا مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾	٣١	١٠٥٠
﴿إِنْ تَحْتَضِرُوا كِبَارًا مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾	٣١	١٠٥٠ , ١٠٤٢
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾	٤٣	١٠٤٤
﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْهَى اللَّهُ عَنْهُمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالشُّهَدَاءَ وَالصَّالِحِينَ﴾	٦٩	١٠١٧
﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾	٨٢	٣٤٥ , ٢٨٤
﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	١٠٠	٣٥٠
﴿ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهُ يَجِدِ اللَّهُ غُفُورًا رَحِيمًا ﴿١١﴾﴾	١١٠	٤٨٨
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَعْرِفُ مَا دُورُ ذَلِكَ لِمَنْ يَسْأَلُ﴾	١١٦	١٠٤٩ , ١٠٩
﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾	١٢٤	١٠٤٦
﴿فِي الذَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾	١٤٥	١٠٨٥
﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾	١٦٦	٣٦٨

الآية	رقمها	الصفحة
سورة المائدة		
﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾	٣	١٠٨٩

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾	٣	١٠٩٠
﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاكُمُ الْقَوْمَ عَلَى أَنْ تَتَّخِلُوا أعدائَهُمْ﴾	٨	١١١٠
﴿تَتَّقُوا مِنَ الرَّسُولِ﴾	١٩	٧٠٥, ٧٢٧, ٨٤٧, ١٠٤٠, ٨٦٥
﴿أَوَلَيْكُمُ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهِرْ قُلُوبَهُمْ﴾	٤١	٩٦٠
﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾	٤١	٩٦٠
﴿وَمَنْ لَمْ يَتَّخِذْهُمَا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾	٤٤	١٠٤٠
﴿إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾	٥٥	١١٣٣
﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا بِحَقِّهِ﴾	١٠٣	٨٦٣

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأنعام		
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾	١	٤٨٣
﴿وَلَا يُلْعَبُ﴾	١٤	٦٤٧
﴿وَهُوَ يُلْعَبُ﴾	١٤	٦٤٧
﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١٧)	١٧	٢٣٢
﴿وَإِنْ يَسْأَلْكَ اللَّهُ بِشَيْءٍ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ﴾	١٧	٢٤١, ٧١٠, ٧٣١
﴿وَإِنْ يَسْأَلْكَ اللَّهُ بِشَيْءٍ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَسْأَلْكَ بِشَيْءٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١٧)	١٧	٢٣٢
﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾	١٨	٣٢٧, ٣٥٠
﴿قُلِ اللَّهُ﴾	١٩	٢٩٥

الآية	رقمها	الصفحة
﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (١٥)	٢٠	٩٦٣
﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾	٢٥	١٠١٦
﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾	٢٨	٩٤٦
﴿فَأَنبَأَهُمْ أَنَّ بُكُورَ نَّفْسِهِمْ لَكُم وَلَكِنَّ الْفُلَّاءِ لِي وَأَنبَأَ اللَّهُ الْغَالِيِينَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	٣٣	٧٢٠
﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾	٣٥	٩٦٦
﴿قُلْ آتَى سَيِّدِي أَنَاذَ اللَّهِ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَخَنَّمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِّنْ إِلهٍ غَيْرِ اللَّهِ بَاطِلًا يُفْتَنُ بِهِ﴾	٤٦	٢٣٢
﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾	٧٦	١٠٤٠, ٧٥١, ٧١٢
﴿وَجَعَلُوا لَهُ شُرَكَاءَ الْيَمِينِ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (١٠٠)	١٠٠	٧٣٥
﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١٠١)	١٠١	٦٥٣
﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾	١٠٢	٦٥٣
﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾	١٠٢	٦٥٣
﴿لَا تَذَرِكُهُ إِلَّا بَصَرٌ﴾	١٠٣	٧٦, ٧٩, ٥٠١, ٥٨٩, ٥٩٥, ٦٠١, ٦٤٥, ٦٤٩, ٦٥٣
﴿وَلَوْ أَنَّا زَلَلْنَا إِلَهُنَّ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ النَّوْنُ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِلَّذِينَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَن يَسْأَلَهُهُ﴾	١١١	٩٦٣
﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾	١٢٤	٧٧٠
﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَمْشِمْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ	١٢٥	٩٥٥

الآية	رقمها	الصفحة
﴿يُضِلُّهُ يَجْعَلُ مَدَنَهُ صَيِّقًا حَرَجًا﴾		
﴿يَجْعَلُ مَدَنَهُ صَيِّقًا حَرَجًا﴾	١٢٥	١٠٥١, ١٠٣
﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾	١٤٨	٩٧٤
﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾	١٤٨	٩٥٣
﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾	١٤٨	١٠١
﴿لَوْ شَاءَ لَهَدَّيْنَكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢١﴾﴾	١٤٩	٩٦٢, ٩٧٤, ٩٨٦, ٩٩٢
﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ﴾	١٤٩	٩٧٤
﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ أَيْدِي رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْتَهَا﴾	١٥٨	١٠٦, ٥٩٥
﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ أَيْدِي رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْتَهَا لَرُتْكَى مَأْمَنَتٍ مِنْ قَبْلُ﴾	١٥٨	١٠٧٩
﴿يَا كَاثِبُونَ ﴿١٢٢﴾﴾	١٥٩	٧١٦, ٥١٠

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأعراف		
﴿وَلَإِذَا قُضُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾	٢٨	٩٧٤, ١٠٧٨
﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ لَا يَسْتَغْفِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣١﴾﴾	٣٤	٩٤٥, ٩٨
﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَاسِ وَالضَّرَّةِ﴾	٩٤	٩٩١
﴿فَاتَّقِ عَصَاهُ﴾	١٠٧	٤٨٠
﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا هُمْ آلِهَةٌ﴾	١٣٨	٦٠٠

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ أَنْظِرْ إِلَيْنَا ﴾	١٤٣	٥٩٨ ، ٥٩٧
﴿ رَبِّ ارْزُقْ أَنْظِرْ إِلَيْنَا ﴾	١٤٣	٥١٣ ، ٥٠٢ ، ٧٧ ٩٣١ ، ٨٦٤
﴿ فَلَمَّا جَاءَ ﴾	١٤٣	٧٧
﴿ لَنْ تَرْضَى ﴾	١٤٣	٥٩٥ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ٩٧٦
﴿ فَلَمَّا جَاءَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ ﴾	١٤٣	٥٩٦
﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُونًا عِنْدَهُمْ فِي الْوُحُوشِ وَالْإِنجِيلِ ﴾	١٥٧	٧٢٧
﴿ وَيَكُونُ لَهُمْ مَعْنًى وَالتَّائِبَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ﴾	١٦٨	٩٩١
﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾	١٧١	٧٨٦ ، ٨٢٩ ، ٨٦٧ ٨٦٨
﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ﴾	١٧٩	١٠٠ ، ٢٩٥ ، ٣١٥ ٩٨٥ ، ٩٥٦
﴿ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾	٢٠٦	٣٥٠

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأنفال		
﴿ وَأَصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾	١	١٠٧٨
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْزَنُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَحْزَنُوا أَمْتَنَوكُمْ ﴾	٢٧	١٠٤٥
﴿ مَا لَكُمْ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾	٧٢	١٠٤٥
﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ ﴾	٧٢	٩١٢ ، ١٠٤٥

الآية	رقمها	الصفحة
سورة التوبة		
﴿وَلَا أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَقٌّ يَسْمَعُ كُلُّهُ﴾ ﴿اللَّهُ﴾	٦	٤٨٨
﴿إِنَّمَا يَسْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مِنْ مَاسَمٍ وَاللَّهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾	١٨	١٠٧٨
﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا الْآنَ يُبَيِّنُ ثَوْرَهُ﴾	٣٢	١٠٩١
﴿إِلَّا تَضُرُّوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَلَاثَ ثَلَاثِينَ إِذْ هُمْ فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾	٤٠	١١٨٠
﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾	٤٠	١١٩٢
﴿لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾	٤٢	٧٨١
﴿عَمَّا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ﴾	٤٣	٧٧٢, ٨٨
﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ وَلَا هُمْ كَسَالَى وَلَا يَتَّقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَذِبُونَ ﴿٥٤﴾﴾	٥٤	٧٦٥
﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	٨٠	١٠٨٥
﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾	٩١	٧٨١
﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾	١٢٨	٧٨٦, ٧١٦
﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾	١٢٩	٣٦٨, ٣٤٨

الآية	رقمها	الصفحة
سورة يونس		
﴿ أَكَاذِبُ لِلثَّانِينَ عَجَبًا إِنَّ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ ﴾	٢	٧٠٥
﴿ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾	١٦	٧٢١
﴿ وَإِنْ يَسْتَسْكِرْ إِلَهُهُمُ الْفُلُ كَاشِفَ إِلَهُهُ الْآلَهُمْ وَلَئِنْ يَدْرَأْكَ يَغِيرَ الْبَحْرَ وَلَا رَأْيَ لِي فِيهِمْ ﴾	١٧	٢٣٢
﴿ قُلْ أَتُشْرِكُونَ بِاللَّهِ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾	١٨	٥٦٨
﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِمَتَىٰ ذُنُوبُهُمْ ﴾	٢٦	٦٠٥، ٧٨
﴿ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾	٣٩	٩٥٣
﴿ يَقُولُونَ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّيْرِ ﴾	٨٤	١٠٩٦
﴿ مَا آمَنَّا بِاللَّهِ إِلَّا أَلَّا نَعْلَمَ أَلَّا نَعْلَمَ بِمَا نَدْعُوهُ ﴾	٩٠	٧٥٨، ١١١
﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَؤْمِنِينَ فِي الْأَرْضِ لَكُنْهُمْ سِمْبَكًا ﴾	٩٩	٥٦١، ٩٩٢، ١٠١٦
﴿ وَلَئِنْ يَدْرَأْكَ يَغِيرَ الْبَحْرَ ﴾	١٠٧	٢٤١

الآية	رقمها	الصفحة
سورة هود		
﴿ وَمَا مِنْ كَائِنٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّهَا رُفْعًا ﴾	٦	٩٤٧
﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾	١٤	٧٥٨، ٣٦٨
﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ ﴾	٢٠	٧٨٢، ٧١٦، ٩٠
﴿ وَلَا يَفْعَلُكُمْ تَشْرِيحًا إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنصَحَ لَكُمْ ﴾	٣٤	٩٥٨

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾	٣٤	٩٥٨
﴿أَتَدْعُنَ يُؤْمِنُ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾	٣٦	٩٧٠
﴿وَأَسْرَوْتَ عَلَى الْجُودِيِّ﴾	٤٤	٣٤٧
﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ﴾	٤٩	٧٢١
﴿وَأَقْرِضْ مَلَكُوتَ طَرَفِ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ أَيْلٍ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾	١١٤	٧٦٢

الآية	رقمها	الصفحة
سورة يوسف		
﴿فَأَسْرَهَا يُوَسِّفُ فِي تَفْسِيرِهِ وَلَمْ يَبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾	٧٧	٤٦٤
﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾	٨٢	١١٠١
﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ إِلَى كُنَافِهَا﴾	٨٢	٦٠٤
﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾	٨٧	١٠٦٧، ١٠٩

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الرعد		
﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَةٌ﴾	٤	١٠٣٦، ٧٥٢، ٨٨
﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾﴾	٧	٧٠٥

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ﴾	١٦	٨٨٧، ٨٩٣
﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ⑦ ﴾	١٦	٥٠٠
﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	١٦	٨٥٢، ٨٦٠
﴿ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ③٧ ﴾	٣٣	١١٥١

الآية	رقمها	الصفحة
سورة إبراهيم		
﴿ وَغَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ⑩ ﴾	١٥	٢٨٩، ٩٢٧
﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ ﴾	٢٦	٩٢٠
﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا ﴾	٣٥	٤٨٠
﴿ إِنَّمَنْ أَضَلَّنَا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ ﴾	٣٦	٩٨٤

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الحجر		
﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍ ﴾	٤٣	١١٧٥
﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾	٨٨	٧١٦
سورة النحل		
﴿ وَلَوْ شَاءَ لَقَدْ دَمَقْتُمْ أُجْمَعِينَ ① ﴾	٩	١٠٤، ١٠٩٧
﴿ وَإِنْ تَسْلُوا نَسَمَةً لَآ تَمُوتُهَا ﴾	١٨	١٠٢٤
﴿ ادْعُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَمْلُونَ ③ ﴾	٣٢	٨٦٣

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١٠)	٤٠	٦٧, ٧٣, ٤٤٢, ٥٠٥, ٥٦٢
﴿ إِلَّا مَنْ أَكْثَرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾	١٠٦	١٠٨٦

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الإسراء		
﴿ وَقَضَىٰ رَبِّيكَ أَلا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾	٢٣	٩٧٩, ٩٨٦
﴿ وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴾	٩٤	١٦٦
سورة الكهف		
﴿ فَلَمَّا لَكَ بِنَجْعٍ نَّفْسَكَ ﴾	٦	٧١٦
﴿ لَتَعْلَمَنَّ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ ﴾	١٢	٣٦٦
﴿ لَتَعْلَمَنَّ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحَقُّ لِمَا لِيَشْرَا أَمَدًا ﴾ (١٣)	١٢	٣٦٣, ١٠٥٣
﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ (١٣) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ	٢٣, ٢٤	٩٦٨
﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾	١٠٧	١٠٤٦, ١٠٦١, ١١٧٢
﴿ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ (١٧) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوْلًا ﴾ (١٨)	١٠٧, ١٠٨	١٠٦١
﴿ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ (١٧) خَالِدِينَ فِيهَا ﴾	١٠٧, ١٠٨	١٠٦٢
﴿ مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ (١٩)	١١٠	١٠٤٠
﴿ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾	٢٤	٩٦٨

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾	١٠٧	١٠٧٨

الآية	رقمها	الصفحة
سورة مريم		
﴿وَإِذْ خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ دُونِي﴾	٥	١١٣٥ ، ١١٤٤
سورة طه		
﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾	٥	٣٢٧ ، ٢٨٥ ، ٦٣ ٥٩٦ ، ٣٤٦ ، ٣٤٥
﴿فَاخْلَعْ ثَعْلَبَكَ﴾	١٢	٤٤٠
﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ﴾	١٧	٦٥٣ ، ٥٨٩ ، ٣٢٢ ١٠٦٨ ، ٩٨٧ ، ٨٣٤ ١٠٧٠
﴿مِنْ عَصَايَ﴾	١٨	٣٢٢
﴿قَدْ أُوتِيَ سُورُكَ بِنُوحٍ ﴿٣٦﴾﴾	٣٦	١٠٤١ ، ٧٧١
﴿وَلَنُصْنَعُ عَلَى عِيقِ ﴿٣٧﴾﴾	٣٩	٦٥٣ ، ٥٨٩ ، ٢٧٤
﴿لَمَلَهُ يَذْكُرُ أَوْ يَنْسَى ﴿٤٤﴾﴾	٤٤	٧٠٩ ، ٣٦٣
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿٥١﴾﴾	١١٠	٩٥٣ ، ٦٥٠
﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿٥٣﴾﴾	١٢١	٨٤٥ ، ٤٨٠ ، ٤٤١ ١٠٥٩ ، ١٠٥١
﴿إِنَّ لَكَ أَلَا يَجْمَعُ فِيهَا وَلَا تَعْرِى ﴿٥٣﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظُنُّوْا فِيهَا وَلَا تَضَعِي ﴿٥٣﴾﴾	١١٨ ، ١١٩	١٠٦٤

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأنبياء		
﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ ﴾	٢	١٦٦, ٢٧٤, ٣٥٠, ٩٧٣, ١٠٤٤, ١٠٧٤, ١٠٨٤, ١١٠٨, ١١٦٠
﴿ لَفَسَدَتَا ﴾	٢٢	٢٤٠
﴿ عِبَادُ مَكْرُومٌ ۝ لَا يَسْقُونَهُ ۖ وَالْقَوْلُ بِهِمْ بِأَمْرِهِ ۝ يَسْمَلُونَ ۝ ﴾	٢٦, ٢٧	٧٥٨
سورة الحج		
﴿ وَتَسْتَغْفِرُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ ﴾	٤٧	١٠٥٩
﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ ﴾	٧٧	٧٦٢
﴿ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ ﴾	٧٧	٩٣, ٥١٠, ٨٤٦, ٨٤٧, ١٠٨٥

الآية	رقمها	الصفحة
سورة المؤمنون		
﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝ ٢ ﴾	١, ٢	٣٤٤, ٧٢٩, ٧٦١, ١١٤٩
﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ۝ ﴾	١٤	٩٤, ٤٨٨, ٨٤٨
﴿ ثُمَّ أَنْشَأَتْهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾	١٤	٥٠٠
﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ ﴾	٢٨	٣٤٨, ٤٨٣, ٥٠٠, ٥١٠, ١٠٥١

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتَرًا ﴾	٤٤	٧٠٥
﴿ أَلَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾ (٦١)	٦٩	٧٢١
﴿ وَلَا يُجَاذِ ﴾	٨٨	٦٤٧
﴿ وَهُوَ يُجِيرُ ﴾	٨٨	٦٤٧
﴿ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَاذِ عَلَيْهِ ﴾	٨٨	١٠٢٧, ٦٤٧
﴿ وَلَمَّا بَعَثْنَاهُمْ عَلَىٰ بَعْضِ ﴾	٩١	١٠٩٧, ٢٤٠, ٢٣٢
﴿ وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ آلَهِ إِذَا لَدَّعَبَ كُلُّ آلِهِ بِمَا خَلَقَ ﴾	٩١	٢٣٦
سورة النور		
﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَرَحْمَتُهُ ﴾	١٠	٨٤٦
﴿ وَتُؤْتُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾	٣١	١٠٤٦
﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	٣٥	٦٤٧, ٢٧٤
﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾	٥٥	١٠٣٩, ٧٣٠, ٣٦٥, ١١٥٢
﴿ وَلَيَبْدِلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوَافِهِمْ أَمْنًا ﴾	٥٥	١١٠٨, ٧٣٠

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الفرقان		
﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾	٥٩	٣٢٧
﴿ وَزَادَهُمْ تُقُورًا ﴾ (٦٠)	٦٠	٩٨٤
﴿ خَلَقَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْكَرَ لَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ (٦١)	٦٢	٧٦٣
سورة الشعراء		

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَمَارِبُ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٣)	٢٣	٣٢٢
﴿الْقَوْمَ مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ (٣٢)	٤٣	٩٨٣، ٩٧٦
﴿إِذَا قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ﴾	١٠٦	١١٨٩
سورة النمل		
﴿وَقَالَ يَتَىٰ بُيُوتَنَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾	١٦	١١٤٤
﴿وَوَيْتَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ﴾	١٦	١١٤٣
﴿فَنَاطِرُهُ يَمْسُحُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (٣٥)	٣٥	٦٠٢
سورة القصص		
﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾	١٤	٨٦٢، ٤٦١، ٣٤٧ ١٠٧٩، ٩٦٠، ٨٦٣
﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾	٦٨	٥٥٧
﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾	٨٥	٧٣٠، ١٠٣، ٨٥ ١٠٤٥، ١٠٤٠
سورة العنكبوت		
﴿الَّذِينَ أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُبْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (٢) ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (٢)	٣، ٢، ١	١٠٤٠
﴿أَتَيْنَا بِعَذَابِ اللَّهِ﴾	٢٩	١٠٠٢
﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِابْنِ الْعَصَاةِ تَتَذَكَّرُ﴾ (٤٥) ﴿وَالْمُنْكَرِ﴾	٤٥	١٠٧٩، ٧٦١
﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِمِصْرَةٍ إِذَا	٤٨	٧٢١
﴿لَا تُرَابَ السَّبُّطُونَ﴾ (٨٨)		

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأحزاب		
﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ (٣٣)	٣٣	١٠١٦
﴿ وَالْمُحْضَرَاتُ فَرْجُهُنَّ وَالْحَفِظَاتُ ﴾	٣٥	٢٣٢
﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ (٣٧)	٣٧	١١٧٢, ٤٨٤
﴿ وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيبًا ﴾ (٣٩)	٦٩	٣٥٠
سورة سبأ		
﴿ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلْيَلْحِقْ لَكَ جَزَاءُ الضَّعِيفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُوثِ مَامُونٌ ﴾ (٣٧)	٣٧	١٠٤٦
سورة فاطر		
﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٌ ﴾	٨	٧١٦
﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾	١٠	٦٠٠, ٣٥٠
﴿ وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعْتَمِرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ ﴾	١١	٩٤٥
﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (١٢)	٢٤	٧٠٥, ٣٦٣, ٨٤
﴿ لِيُؤْفِقَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ﴾	٣٠	١٠٧٢
﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾	٣٢	١١٤٤
﴿ يَا اللَّهُ جَهْدَ آيَتِهِمْ لِيَنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لِيَكُونَ أَهْدَى مِنَ الْإِنْمِ ﴾	٤٢	٧٤٠
﴿ وَأَقْسَمُوا يَا اللَّهُ جَهْدَ آيَتِهِمْ لِيَنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لِيَكُونَ أَهْدَى مِنَ الْإِنْمِ ﴾	٤٢	٧٠٦, ٨٤

الآية	رقمها	الصفحة
سورة يس		
﴿وَمَا يَكْفُرُ لَهُمْ إِلَهُ إِلَّا إِلَهُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّسُلِ﴾	٣٧	٧٥٨
﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُدْعَىٰ بِهِ الْغُلُوبُ﴾	٧٨	٧٥٢ ، ٧٥٤ ، ٩٨٦ ، ١٠٥٠
﴿مَنْ يُعِزِّهِ اللَّهُ فَمَا لَهُ هَازِلٌ﴾	٧٨	٧٥٤ ، ١٦٦
﴿وَمَنْ يُضِلَّهُ فَمَا لَهُ مُجْتَبِئٌ﴾	٧٩	٧٥٤
﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ﴾	٨١	٧٥٥
﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	٨٢	٧٥٥
سورة الصافات		
﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾	١٢	٣٤٩
﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾	٩٥	١٠٨٥ ، ٨٦٤
﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	٩٦	٨٦٣ ، ٨٦١
﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾	٩٩	١٠١٧ ، ٤٨٠ ، ٣٥٠
سورة ص		
﴿أَجْمَلُ الْآيَةِ إِلَهُاتُهَا وَإِنَّا لَنَرَاهَا لَفِي عِجَابٍ﴾	٥	١٦٦
﴿فَقَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾	٢٥	١٠٥١
﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾	٧٥	٢٧٤
سورة الزمر		
﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾	٦	٥٠٠
﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ﴾	٧	٩٧٢

١٠٨٧	٢٢	﴿ اَمَّنْ شَرَّ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى ثَوَرَيْنِ رَءِيه ﴾
٢٤١	٣٨	﴿ إِنْ أَرَادَنِي اللَّهُ بِضُرٍّ ﴾
٩٦٠ , ٩٥٩ , ٢٤١	٣٨	﴿ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ ﴾
٢٣٢	٣٨	﴿ قُلْ أَقَرُّ بِشَرِّ مَا تَقْدَحُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ ﴾
٤٠٢	٣٨	﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾
٩٥٧ , ٢٤١	٣٨	﴿ هَلْ هُنَّ كَاشِفَتُ ضُرِّيهِ ﴾
٢٤١	٣٨	﴿ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ ﴾
١٠٦٤	٥٣	﴿ قُلْ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾
١٠٤٥ , ٩٧٩ , ٢٨٧	٥٦	﴿ عَلَى مَا قَرَّبْتُ فِي جَنَّتِ اللَّهِ ﴾
٦٥٣ , ٩٣	٦٢	﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾
٨٤٦ , ٥٨٩	٦٢	﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٧﴾ ﴾
٢٧٤	٦٧	﴿ وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَاتٍ بِإِيمَانِهِ ﴾
٧٢٣ , ٣٢٧ , ٣٢٥	٧٥	﴿ وَبَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
سورة غافر		
﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ. وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٧﴾ ﴾	٨ , ٧	١٠٦٨

		رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ ءَابَائِهِمْ ﴿١٧﴾
١٠٧٠ , ١٠٦٨ , ١١٠	١٨	﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِسْبٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ ﴿١٨﴾
١٠٤٧	٤٠	﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْفٍ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ ﴿١٩﴾
١٠٣٤ , ١٠٦	٤٦	﴿ النَّارُ تَعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ ﴿٢٠﴾
سورة فصلت		
٨٦٨ , ٨٤٧	٤٠	﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾
٨٦٨	٤٠	﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ ﴿٤٠﴾
٧٣٠	٥٣	﴿ سَتَرْنَاهُمْ عَنْ بَيْنِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾
٣٤٥	٥٤	﴿ إِلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾ ﴿٥٤﴾
سورة الشورى		
١٠٨٠ , ٩٨٥ , ٧٠٥	٧	﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾
٣٢٨ , ٢٨٤ , ٦٣ ٥١٣	١١	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾
٧٥٨	١١	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ﴿١١﴾
١٠١٠	٢٧	﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
-------	-------	--------

سورة الزخرف		
﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾	٣	٦٧ ، ٤٣٩ ، ٤٨٢ ، ١٠٨٥
﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا ﴾	١٩	٤٨٣
﴿ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوقِعَهُمُ سُقُوطًا مِّنْ فَضْلِهِ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴾	٣٣	١٠١٠
﴿ الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ ﴾	٦٩	١٠٩٦
﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ﴾	٨٤	٣٤٩ ، ٣٢٧
سورة الجاثية		
﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمُ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَّجْيًا هُمْ وَمَنَاسِكُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾	٢١	١٠٦٦
﴿ وَمَا يَلِكَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾	٢٤	٧٣٥
سورة الأحقاف		
﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدَاعٍ مِنَ الرُّسُلِ ﴾	٩	٧٠٤ ، ٨٤
﴿ هَذَا عَارِضٌ مُّطَرٌ ﴾	٢٤	١٨٦

الآية	رقمها	الصفحة
سورة محمد		
﴿ قَاعِلَهُ أَتَى اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾	١٩	٧٥٢ ، ٦٥٠
سورة الفتح		
﴿ سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِرِمْ لَنَأْخُذْهُمْ ذُرُوعَنَا وَتَبِيعَكُمْ بَرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُل لَّنْ	١٥	١٠٥٩

		تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ ﴿
١١٣٠	١٦	﴿ أُولَىٰ بِأَنْسٍ شَدِيدٍ ﴾
٤٨١ , ٣٦٥	١٦	﴿ مَسْتَدْعُونَ إِنْ قَوْمَهُ أُولَىٰ بِأَنْسٍ شَدِيدٍ ﴾
١١٣٠	١٦	﴿ فَإِنْ تَطِيعُوا يُؤَيِّدْكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَنْتَوَلَوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾ ﴾
١١٧ , ٤٨١ , ١١٣٠ , ١٠٤٧	١٦	﴿ قُلِ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَسْتَدْعُونَ إِنْ قَوْمَهُ أُولَىٰ بِأَنْسٍ شَدِيدٍ لَقَتَلُونَهُمْ أَوْ يُسْلَمُونَ ﴾
١١٨٤	١٨	﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾
٥٩٩ , ٥٩٧ , ٤٨١	٢٧	﴿ لَتَدْخُلَنَّ السَّجْدَ الْحَرَامَ ﴾
٩٥٥ , ٥٧٠	٢٩	﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾

الصفحة	رقعها	الآية
سورة الحجرات		
١١٧٧	٩	﴿ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾
١١٧٥	٩	﴿ فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقْتُلُوا الَّذِي يَبْغِي حَقَّ نَفْسِهِ إِلَّا أَمَرَ اللَّهُ ﴾
١١٧٧	٩	﴿ فَقْتُلُوا الَّذِي يَبْغِي ﴾
١٠٨	٩	﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾
١٠٤٥	١٠	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾
١٠٨٤	١٤	﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ مَا مَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِسُوا ﴾
١٠٩٥ , ١١٣	١٤	﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ مَا مَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِسُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾

١٠٨٤	١٤	﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَنُ فِي قُلُوْبِكُمْ﴾
١٠٩٧ ، ١٠٨٤	١٧	﴿يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِنْ سَلَمْتُكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمْنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُكُمْ لِلْإِيْمَنِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٧﴾﴾
١٠٨٤	١٩	﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
سورة ق		
١٠٥٩	٢٤	﴿الَّذِينَ فِي جَهَنَّمَ كُلِّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٤﴾ مُنَاجٍ لِلْخَيْرِ﴾
١٠٥٩	٢٩ ، ٢٨	﴿لَا تَخْضِعُوا الَّذِي وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكَ بِالْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلِيمٍ لَّتَّيِيدٍ ﴿٢٩﴾﴾
سورة الذاريات		
٧٥٨ ، ٧٥١	٢١ ، ٢٠	﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُتَوَفِّيْنَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾
٩٧٣	٥٦	﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
١٠٠ ، ١٠١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ، ٢٤٠ ، ٣٥٠ ، ٣٦٥ ، ٤٣٩ ، ٤٨٣ ، ٤٨٨ ، ٥٠١ ، ٥١١ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٦٣٧ ، ٧٠٥ ، ٧٢٧ ، ٧٢٩ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٧٢ ، ٧٨١ ، ٨٦١ ، ٩٥٣ ، ٩٦٣ ، ٩٦٥ ، ٩٦٧ ، ٩٦٩ ، ٩٧٢ ، ١٠١٧ ، ١٠٢٢ ، ١٠٦٧ ، ١٠٧٩ ، ١٠٩٦ ، ١١٣٠ ، ١١٣٥	٥٦	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾

﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (٥٨)	٥٨	٣٦٨
---	----	-----

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الطور		
﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴿	٣٦، ٣٥	٧٥٢
﴿ وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ ﴾ (٤٤)	٤٤	٩٦٣
سورة القمر		
﴿ مَسِيرُهُمْ أَلْجَمُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ ﴾ (٤٥)	٤٥	٧٢٩، ٨٥
﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (٤٩)	٤٩	٩٨٠، ١٠٢
سورة الواقعة		
﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (٢٤)	٢٤	٨٦٢، ٨٤٧، ٨٢٥
سورة الحديد		
﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاظْمَأْ أَمْ يَسْتِغْنِ عَنْكَ ﴾ (٤)	٤	٩٧٦، ٧٨١، ٩٠
﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْ يُعْهِمُهُمْ ﴾ (٧)	٧	٣٥٠، ٣٤٥
﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾ (٨)	٨	٤٦٤
سورة الحشر		
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَ رَبِّكَ ﴾ (٧)	٧	٤٦١
﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ (١١) لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُؤْذِينَ الْأَذْبَرُثَةَ لَا	١١	١٠٥٩
	١٢، ١١	١٠٥٩

بُصُرَاتُ		
﴿ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ ﴾	٢٣	٦٤٧
﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ﴾	٢٣	٥٤٩
﴿ الْخَلْقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾	٢٤	٦٤٨, ٦٤٧
﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَلْقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾	٢٤	٥٩٨, ٥٧٠, ٥٤٩ ٦٠١
سورة الممتحنة		
﴿ إِذَا جَاءَ كُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ﴾	١٠	١٠٨٤

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الصف		
﴿ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولِي يَأْتِي مِنَ بَعْدِي أَتَمُّ مِنْكُمْ ﴾	٦	٧٢٧
﴿ وَاللَّهُ مَعُ قَوْمِي ﴾	٨	١١١٥, ١٠٩١
﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ ﴾	٨	١٠٨٧
﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ﴾	٩	٧٣٠
سورة الجمعة		
﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادَوْا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ ﴾	٦	٧٣٠
﴿ وَلَا يَسْتَوُونَ أَبَدًا ﴾	٧	٧٣٠
سورة التغابن		
﴿ فَتَنَّا كُفْرًا وَنَسَكُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾	٢	١١٣

سورة الطلاق		
﴿ذَكَرَ﴾ (١٠) رَسُولًا ﴿﴾	١١ ، ١٠	٤٨٣
سورة الملك		
﴿يَسْأَلُكُمْ إِنَّكُمْ لَعَسَ عَمَلًا﴾	٢	٣٦٣
﴿وَأَيُّرَأْوَلَكُمْ أَوَأَجْهَرُوا بِعِلْمِنَا إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (١٣)	١٣	٨٦٧ ، ٩٤
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾	١٤	٨٦٨
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١١)	١٤	٨٦٧
﴿مَأْمَنُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾	١٦	٣٥٠ ، ٣٤٥ ، ٣٢٧
سورة القلم		
﴿اتَّبَعِلِ السَّالِينَ كَالْجَرَمِينَ﴾ (٢٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿﴾ (٣٦)	٣٦ ، ٣٥	١٠٦٦
سورة الحاقة		
﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ (١٧)	١٧	٣٢٥
سورة نوح		
﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (٦١)	٢٦	١٠٨١ ، ٩٧٠

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الجن		
﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ﴾	١٨	٣٤٨
﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ﴾	١٩	٣٤٨
سورة المدثر		
﴿فَمَا نَنْفَعُهُمْ شَفِيعَةً أَشْفَعِينَ﴾ (٤٨)	٤٨	١٠٦٩
سورة القيامة		
﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ النَّفْثَةُ﴾ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاطِقَةٌ ﴿﴾ (٢٣)	٢٣ ، ٢٢	٦٠٤ ، ٦٠١ ، ٧٨

سورة البروج		
﴿قَالَ لِمَ يُرِيدُ﴾ (٦)	١٦	٩٣١, ٥١٣, ٥٠١
سورة الفجر		
﴿وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (١٣)	٢٢	٥٩٥, ٦٣
سورة الشمس		
﴿نَافَةَ اللَّهِ﴾	١٣	٣٤٨
سورة الليل		
﴿يُوقِ مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (٨)	١٨	٩٨٦, ٧٦٥
سورة الضحى		
﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾	٣	٣٦٣, ٣٥٠, ٨٨ ١٠٩٦, ٧٧١, ٣٦٦
سورة الزلزلة		
﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾	٧	١٠٤٦
﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾	٨	٩٦١, ٨٤٧
سورة الفيل		
﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ (١)	١	٧٣٧

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الراوي	الحديث
(أ)		
١١٤، ١١٠٦، ١١٢٥، ١١٠٨	جابر بن سمرة	الأئمة من قريش
١١٨٨	جابر بن عبد الله	أبشر يا أبا بكر فإن الله تعالى يتجلى للخلق عامة ويتجلى لك خاصة
١١٨٨	علي بن أبي طالب	أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة
١١٣٩	ابن عباس	أبو بكر وعمر مني بمنزلة هارون من موسى
١١٨٨	أبو الدرداء	أتمشى أمام من هو خير منك
١٠٧١	جابر	ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
١١٥٦	أم زر	إذا بلغ البناء سلعا فأخرج منها
١١٧٤	ابن مسعود	إذا ذكر أصحابي فأمسكوا
١١٦٦	انس بن مالك	اسكن حراء فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد
٤٨٠	أبو هريرة	أشراط الساعة منعت العراق ققيزها
٧٣٢	عمار بن ياسر	أشقى الناس عاقر الناقة
٧٣٣	ابن عباس	أفد نفسك وابني أخيك
١٠٩٩	عمر بن الخطاب	أقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت
١١٤١، ٧٣٢، ١١٤٩، ١١٩٤	أبو الدرداء	اقتنوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر
١١٩١	انس بن مالك	أقرؤكم أبو بكر، وأقرضكم زيد
١١٩١، ١١٨٦	علقمة	أقضاكم علي
١١٨	عائشة	ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء

الصفحة	الراوي	الحديث
١١٨٦	أنس بن مالك	اللهم انتني بأحب خلقك إليك يأكل معي
٧٢٤, ٨٥	عبد الله بن مسعود	اللهم أشدد وطأتك على مضر
٣٢٣	أبو موسى الأشعري	اللهم أنا عبدك وابن عبدك
٧٢٥	المطلب بن حنطب	اللهم حولنا ولا علينا
٧٢٥	أبو نوفل عن أبيه	اللهم سلط عليه كلباً من كلابك
٧٢٥, ٨٥	عبد الله بن مسعود	اللهم مزق ملكه كل ممزق
١١٣٤	سعيد بن وهب	اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
١١٨٧	سعد بن زراره	أما إن روح القدس جبريل عليه السلام أخبرني أنفاً أن خير أمتك بعدك أبو بكر
٧٣٣	عبد الله بن عباس	أما إنكم ستأتونه فتجدونه يصيد البقر
١١٣٧, ١١٧, ١١٣٨	إبراهيم بن سعد	أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي
١١٨٤	-	إن الله جعل أبا بكر لنبيه أنيساً وجليساً ووزيراً
٢٧٤	أبو هريرة	إن الله خلق آدم على صورته
٢٨٩	أنس	إن الجبار يضع قدمه في النار
٤٥٤	أبو هريرة	إن الحق لينطق على لسان عمر
٧٤٩	أبو سعيد	أنا أعرب العرب
١١١٣	أنس بن مالك	أنا أعلم بأمور دينكم
٢٨٨	أبو هريرة	أنا جليس من ذكرني
١١٨٦	عبد الله بن عباس	أنا مدينة العلم وعلى بابها
١١٤٣	مالك بن أنس	إنّا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة
١١٢٩, ١١٧	ابن عباس	الأنبياء يدفنون حيث يقضون
١٠٨١, ١١١	عمر بن الخطاب	أن تؤمن بالله وملائكته..
١١٤٢	محمد بن خبير بن مطعم	إن عدت فلم تجدني فارجلي لأبي بكر الصديق

الحدث	الراوي	الصفحة
إنك تقاقل على التأويل كما تقاقل على التنزيل	أبو سعيد الخدري	١١٦٧
أنك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين	أبو أيوب الأنصاري	٧٣٢
أنكحوا فاني مكاتر بكم	أبو هريرة	١١٩٣
إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة	ابن عباس	١٠٣٣
إني لا أعلم إلا ما أعلمني ربي	أبو هريرة	٧٣٣
إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن	أبو هريرة	٢٨٨
إن يطع الناس أبا بكر وعمر رشدوا ورشدت أمتهم	قتادة	١١٤١
الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة	أبو هريرة	١٠٨٣
إيمان لا شك فيه	أبو هريرة	١٠٨١، ١١٢
أيها الناس أفشوا السلام، وصلوا الأرحام	أبو هريرة	٧١٥
(ت)		
تدخل الجنة بغير حساب		١١٥٧
تقتلك الفئة الباغية	عمرو بن حزم	١١٦٥، ٧٣٢، ٨٦، ١١٧٢
تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه	أنس	١٠٣٣
(ح)		
الحجر الأسود يمين الله في الأرض	جابر بن عبد الله	٢٨٨
الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل	عبادة بن الصامت	٣٠٨
(خ)		
الخلافة بعدي ثلاثون سنة	سفينة	١١٥٧، ٧٣٢، ٨٦، ١١٦٥
خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر	وهب	١١٤٠
(ز)		
زويت لي الأرض فرأيت مشارقها، ومغاربها	ثوبان	٨٥

الصفحة	الراوي	الحديث
(س)		
١١٦٥	سعد بن أبي وقاص	ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم
(ش)		
١١٣٥	ابن عباس	الشرك أخفى في أمي من ديبب النمل على الصفا
١١٠	جابر	شفاعتني لأهل الكبائر في أمي
(ص)		
١٠٢٨	ابن عباس	صنفان من أمي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية
(ع)		
١١٨	زيد بن أسلم	عثمان أخي ورفيقي بالجنة
١٠٣٩	أبو هريرة	علامة المنافق ثلاث
١١٩٤	عبد الله بن عمر	عمر سراج أهل الجنة
(ف)		
١١٩٣	سهب بن سعد	فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك
(ق)		
١١٦٤	ابن مسعود	قتل المسلم كفر وسبابه فسوق، ولا يحل لمسلم
١٠٥، ٧١١، ٨٨٥، ١٠٢٩، ١٠٢٨	ابن عمر	للقدرية مجوس هذه الأمة
١١٣٦	أبو هريرة	قريش والأنصار وجهينة
١١٤١	زيد بن يتبع	قيل يا رسول من تؤمر بعدك قال إن تؤمروا أبا بكر..
(ك)		
١١٤٠	ابن عمر	كيف أبعث هذين وهما من الدين بمنزلة السمع والبصر
٧٣١	-	كيف بك إذا خرجت الطعينة

الصفحة	الراوي	الحديث
(ل)		
١١٦٠	ناثلة	لا تقطر حتى تقطر معي
١٠٩٧	سفيان بن عيينة	لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة
١٠٦٩	أبو هريرة	لا يزني الزاني وهو مؤمن
١١٤٢	عائشة	لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقتمهم غيره
٩٨٢	علي بن أبي طالب	لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خير له وشره
٩٨٢	جابر بن عبد الله	لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع
	ابن عباس	لعل الله تعالى اطلع عليهم فقال
١١٩٤، ١١٥٠	علقمة	لو كان بعدي نبي لكان عمر
١١٨٨، ١١٤٠	ابن عباس	لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً
١١٤٠	عبد الله بن مسعود	لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم
(م)		
٤٥٩	سلمان	ما سكت عنه القرآن فهو عفو
١١٨٨	بكر بن عبد الله المزني	ما فضلكم أبو بكر بصوم ولا صلاة ولكن فضلكم بشيء وقر في قلبه
١١٤٢	ابن عباس	ما من أحد آمن علي في يده من أبي بكر زوجني ابنته
١١٤٠	ابن عمر	ما من خلق الله تعالى أحب إلي من أن ألقاه بصحيفته بعد صحيفة النبي ﷺ من هذا المسجى عليه ثوبه
١١٨٣	أبو هريرة	ما نفعني مالٌ ما نفعني مالُ أبي بكر
١١٤٢	أبو موسى الأشعري	مروا أبا بكر يصلي بالناس
١١٨٦	عمرو بن العاص	من أحب الناس إليك قال عائشة. قيل من الرجال...
١٠٦٩، ١٠٦٨	أبو هريرة	من تحسى سمًا

الصفحة	الراوي	الحديث
١١٨١	جرير نب عبد الله	من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها
١٠٦٩, ١١٠	أبو زر	من قال لا إله إلا الله دخل الجنة
٩٨١	أنس	من لم يرض بقضاء الله ويؤمن بقدر الله فليتمس إلهاً غير الله
١١٠٤	ابن عمر	من مات ولا بيعة عليه مات ميتة جاهلية
(هـ)		
١٠٨١	عمر بن الخطاب	هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم
١١٨٨, ١١٤٠	علي بن أبي طالب	هذان سيدا كهول أهل الجنة
١١٥٦	-	هكذا تدخلان الجنة لا يحبكما إلا مؤمن
(و)		
٢٨٩	أنس بن مالك	وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها
١١٥٠	عائشة	وإن فيكم لمحدثين وإن عمر لمنهم
(ي)		
١١٥٦	زيد بن أسلم	يا طلحة إنه ليس من نبي إلا ومعه من أصحابه رفيق من أمته معه في الجنة، وإن عثمان رفيقي معي في الجنة
١١٨٥	ابن مسعود الأنصاري	يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
(أ)	
إبراهيم عليه السلام	٣٥٠، ٤٨٠، ٦٦١، ٧٢٣، ٧٢٦، ٧٣٥، ٧٥٣، ٧٥٩، ٩٧٠، ١١١٦
ابن الإخشيد = أبو بكر أحمد بن علي	٣٠١
الأخطل = غياث بن غوث	٦٨، ٣٤٧، ٤٦٥، ١١٣٥
الاسفراييني = أبو إسحاق إبراهيم بن محمد	١٣، ٩٩، ١٣٣، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٦٤، ٣١١، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٩٤، ٤٠٩، ٤١٢
الإسكافي = أبو جعفر محمد بن عبد الله	٤٠١، ٤٣٧، ٤٦٩، ٤٧٢، ٧٨٨، ٩٢٩
إسماعيل عليه السلام	٧٢٣
الإسوارى	٧٨٣
الأشعري = أبو الحسن علي بن إسماعيل	١٥٤، ١٦٢، ٤٠٨، ٤٣٦، ٤٨٧، ٨٣٤، ٨٤٦، ٩٤٩، ٩٥٠، ١٠٠٦، ١٠٢٠، ١٠٢٩، ١١١٣، ١٢٠١
الأشعري = أبو موسى عبد الله بن قيس	١١٣٩
الأصم = عبد الرحمن بن كيسان	٦٧، ١٩١، ٥٩٧، ١١٠٣
الأنصاري = أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم	٥٥١
الأوزاعي = أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو	١٥٨
الإيادي = أبو داود	٧١٨
بابك	٩٩٦
الباقلائي = أبو بكر محمد بن الطيب	٤، ١١٣، ١٣٠، ١٣٧، ٢٨٦، ٣٠٠، ٤١٢، ٤٨٩، ٤٩٧، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٤٦، ٧٩٦، ٨٢٥، ٨٤٦، ١٠٢٩، ١٠٥٥، ١٠٩٥، ١١٧٠، ١٢٠٣
الباهلي = أبو الحسن	٤١٢
الباهلي = أبو عمر سعيد بن محمد	٥٥٦

العلم	الصفحة
البجلي = أبو علي الحسين بن الفضل	١١١, ١١٩, ١٠٧٧, ١١١٣, ١١٩٥
البخاري = أبو حفص عمر بن منصور المعروف بجنب	١١٠٠
البخاري = محمد بن إسماعيل	٢٨٥
البردعي = أحمد بن الحسين	١٠٥٤
بشر = أبو سهل بشر بن المعتمر	٦٠, ٧٠, ١٠٣, ٢٢٥, ٤٩٢, ٤٩٣, ٥٤٤, ٥٦١, ٧٨٤, ٧٨٩, ٨٣٩, ٨٨٥, ٩٠١, ٩٠٤, ٩٣٨, ٩٣٩, ٩٨٩
أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن	١٠٣٨
البصري = أبو الحسين محمد بن علي الطيب	١٠٨, ٢١٨, ٤٤٨, ٥١٥, ١٠٣٨, ١٠٣٩, ١٠٥١, ١٠٥٦, ١١٥٥
البصري = أبو عبد الله الحسين بن علي	٤٢٣, ٤٥٨, ٤٦٩
البصري = عبد الله بن رجاء بن عمر	١١٠٠
البغدادي = أبو منصور عبد القاهر بن طاهر	٢١, ٢٦, ٥٦, ١٢٩, ١٣٧, ١٥٩, ١٦٠, ١٧٦, ١٨٨, ٣٤٧, ٣٤٨, ٣٦٣, ٣٧٢, ٤٠٨, ٤٣٧, ٤٩٣, ٥٢٦, ٥٩٠, ٦٠٢, ٦٦١, ٨٢١, ٨٢٤, ٩٣٩, ٩٥٦, ٩٨٨, ١٠٢٥, ١٠٥٦, ١٠٧٥, ١٠٩٢, ١١٠٣, ١١٠٤, ١١٣٩, ١١٦٢, ١١٧١, ١١٨٠, ١٢٠٤
بكر بن عبد ربه	١١٧١
البكري = ربيع بن عباد	٧١٩
(ب)	
تبع بن حسان بن تبع	٧٢٨
الترمذي = أبو عبد الله محمد بن علي	٦٠٥
تميم الداري	٧٢٨

العلم	الصفحة
(ث)	
التقفي = أبو علي محمد بن عبد الوهاب	١٠٧٥
التلجي = أبو عبد الله محمد بن شجاع	٤٨٤
ثمامة بن الأشرس = أبو معين	٩٣٩, ٤٣٨, ٩٨
الثوري = أبو عبد الله سفيان بن سعيد	٢٨٥, ١٥٨
(ج)	
الجاحظ = عمرو بن بحر بن محبوب	٧٩٨, ٢٧٣, ١٩٨, ١٢٩
الجبائي = أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب	٣٩٥, ٣٨٢, ٣٠١, ٢٣٤, ١٦٠, ١٢٦, ٦٠, ٣٩٧, ٤١٣, ٤٣٦, ٥٧٨, ٥٨٠, ٥٩١, ٦١٣, ٦١٤, ٨٢١, ٨٢٧, ٩١٢, ٩٣٦, ١١٨٦, ٩٦٤
الجبائي = أبو علي محمد بن عبد الوهاب	٨٥٠, ٨٤٤, ٧٩١, ٥٨٠, ٣٩٤, ٣٦٧, ١٢٦
البحري = الفضيل بن الحسين	٣٢٢
ابن الجراح = أبو عبيدة	١١٨٢
جرير	٦٠٣, ٢٩٤
الخصاص = أحمد به علي أبو بكر الرازي	١٠٥٣
جعفر بن حرب الهمداني	٩٩٠, ٩٥٨, ٩٠٦, ٤٦٨, ٤٣٧, ٤١٤, ٦٧
جعفر بن مبشر	٤٣٧, ٤١٤
الجميل = أبو بكر محمد نصر	١١٨٦
جهم بن صفوان	٨٤٣, ٧٧٨, ٤٦٩, ٣٥٩, ٣١٥, ١٧٥, ٦٢, ١٠٧٧, ٩١٧
الجوزجاني = أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح	٥٥٣, ٤٩٧, ١٤
الجوزجاني = أبو سليمان	٥٥٣, ١٥, ١٤
البحري = يحيى بن كامل البصري	١٠٢٦
(ح)	

العلم	الصفحة
حسان بن ثابت	١١٨١, ٦٠١
أبو الحسن عبد ربه	٣٦٠
أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق	١١٨١, ٣١٩, ٤٤٥, ٤٦٣, ٤٩٣, ٥٤٢, ٧٤٨, ٧٨٥, ٨٠٠, ٩٠٨, ٩٤٢, ١٠٣٤
حفص الفرد أبو عمرو	٣١٩
الحليمي = الحسين بن الحسن	١٥٩
حماد بن أبي حنيفة = أبو إسماعيل	١٠٥٤, ٣٢٣, ٢٨٥
ابن حنبل = أبو عبد الله أحمد بن محمد	١٠٥, ١٠٨, ١٥٨, ٢٨٥, ٢٨٨, ٣٤٦, ٥٥٢, ٧٣٣, ١٠٣٣, ١٠٦٩, ١٠٧٥, ١٠٨١, ١٠٩٧, ١١٠٤, ١١٥٧, ١١٦٠, ١٢٠٦
أبو حنيفة = النعمان بن ثابت	٥٦, ٧١, ١٥٤, ١٥٥, ٢٨٥, ٣٠٧, ٣٢٣, ٤١٩, ٥٥٢, ٧٨٥, ٨٢٥, ١٠٣٧, ١٠٨٧, ١١٠١, ١١٧٣, ١١٧٤, ١١٧٨, ١٢٠٦
(خ)	
خالد بن سليمان = أبو معاذ	٢٨٥
ابن خزيمة = محمد بن إسحاق	١١٩, ١١١٣, ١١٩٥
خزيمة بن ثابت	١١٦٣
الخياط = عبد الرحيم بن محمد بن عثمان	١٢٥, ١٨١, ١٨٨, ٢١٨, ٣٦٣, ٤٣٧, ٤٣٨, ٥٧٥, ٧٩١, ٩٤٢, ٩٩٠, ١٢٠٦
(د)	
داود الجواربي	٦١, ١٨٣, ٢٧٢
الدمشقي = أبو مروان غيلان مسلم	٥٨٦, ٧٨٣, ٨٣٩, ١٠٣٨, ١٠٤٩, ١٠٧٥
ديصان	٢٤٩, ٣٠٥
(ذ)	
ذو الرمة	٥٨٦
(ر)	

العلم	الصفحة
الرازي = أبو بكر محمد بن زكريا	٢٢١
الرازي = أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر	٧٤٩
ابن راهويه = إسحاق بن إبراهيم أبو يعقوب	٣٤٦، ٢٨٥
ابن الراوندي = أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق	١، ٦٨، ٧٠، ١٨١، ٢٢٥، ٣١٩، ٣٨٨، ٤٤٥، ٤٦٣، ٤٩٣، ٥٤٢، ٧٤٩، ٧٨٥، ٨٠٠، ٩٠٨، ١٠٣٤، ١٠٥٥
الرسغفني = علي بن سعيد	٩٩، ١٠٧، ١٥٦، ١٥٩، ٢٤٠، ٥٥٦، ٩٤٨، ١٠٣٥
الرقاشي = الفضيل بن عبد الرحمن	١٠٧٦
(ز)	
الزاهد = أحمد بن خالد	١١٠٠
زرارة بن أعين = أبو الحسن عبد ربه	٣٦٠
زهير بن أبي سلمى	١٣١
(س)	
ابن سبكتكين = أبو القاسم محمود	١٧، ١٨، ٣٣٩
السجستاني = أبو داود سليمان بن الأشعث	٢٨٥، ١١٩٥
السجستاني = أبو عبد الله محمد بن كرام	١٣١، ٢٦٤
ابن سريج = أبو العباس	٧٨٥
سعد بن أبي وقاص	٩٨٢، ١١٦٤، ١١٦٥
سعيد بن مسعدة	٥٠٣، ٨٦٢
سعيد بن زيد بن عمرو	١١٦٤
سفيان بن سخستان	٣٢٠
أبو سلمة بن الأسد	١١٨٢
السلمي = معمر بن عباد	٢٢، ٦٧، ٤٣٨، ١١٥٧
السمرقندي = أبو بكر محمد بن الليمان	٥٥٥
السمرقندي = الحكيم أبو القاسم إسحاق بن	٥٥٤

العلم	الصفحة
محمد	
سهيل بن عمرو	١١٧٨
سيبويه = أبو بشير عمرو بن عثمان	٨٦٢, ٥١٤, ٥٠٣, ٤١٦
السيرافي = أبو سعيد الحسن بن عبد الله	٨٢٠, ٢٧
(ش)	
الشافعي = محمد بن إدريس	١٠٥٨, ١٥٩, ٢٧٣, ٧٧٩, ٧٨٥, ١٠٥٤, ١١٠٧
الشحام = يوسف بن عبد الله بن إسحاق	٨٣١, ١٢٦
الشطوي = أبو الحسن أحمد بن علي	٧٨٨
الشنبي = بشر بن منقذ	٤٦٤
الشيبياني = أبو عبد الله محمد بن الحسن	٥٥٣, ٥٥٢, ٥١٢, ٣٤٦, ٢٨٤, ١٤
(ص)	
الصالحى = أبو الحسين	١٠٧٧, ١٠٣٤, ٣٥٦, ٣٥٥, ٦٤
الصدوق = أبو بكر عبد الله بن أبي قحافة	١٦٧
أبو الصلت = أمية بن أبي الصلت	٧٣٧
الصفيفي = أكنم	٧١٩
الصيمري = عباد بن سليمان	٧٩٤, ٧٨٨, ٦١٧, ٤٣١
(ض)	
ضرار بن عمرو	١٠٣٤, ٧٩٥, ٧٨٩, ٣١٩, ١٨٩
الطائي = حاتم بن عبد الله	١١٤٨
(ط)	
الطائي = عدي بن حاتم	٧٣١
الطحاوي = أحمد بن محمد بن سلامة	٥٥١
طرفة بن العبد	٩٨٥
ابن الطفيل = عامر	٧١٩
طلحة بن عبيد الله	١١٧٠, ١١٦٠, ٧٣٤

العلم	الصفحة
(ع)	
عامر بن الظرب	
عبد الرحمن بن عوف	١١٨٢, ١١٥٣, ١١٥٢, ١١٧
عبد العزيز بن يحيى المكي	١٥٨
عبد الله بن رواحة	٧١٥
عبد الله بن سلام	٧١٥
عبد الله بن عباس	١١٩٠, ١١٨٦, ١١٠٠, ٧٢٥
عبد الله بن عمر	١١٥٤, ١١٠٠, ١٠٩٩
عبد الله بن المبارك المروزي = أبو عبد الرحمن	٢٨٥, ١٥٨
أبو عبيدة = معمر بن المثنى	٥١٥
عثمان بن مطعون	١١٨٢
العراقي = أبو نصر أحمد بن عمر	١١٠٠
العلاف = محمد بن الهذيل بن عبد الله	٧٠, ٢١٣, ٢١٨, ٢٢٥, ٣٧٣, ٤٤٧, ٤٦٩, ٤٩٢, ٤٩٣, ٤٩٤, ٥٨٠, ٧٨٣, ٩٠٤, ٩١٧
علقمة بن مرثد	١١٠١, ١٠٩٩
عمار بن ياسر	١١٥٥, ٧٣٢
عمر بن عبد العزيز	١١٤٥, ٢٩٤
عمرو بن عبيد	١١٧١
أبو عمرو بن العلاء	١٠٥٦
عمرو بن معد يكرب	٧١٩
عنزة بن شداد	١٣١
أبو عيسى محمد بن عيسى الملقب ببرغوث	١٨٠, ٨٤٧
العباضي = أبو نصر أحمد بن العباس	٥٥٧, ٥٥٣
(غ)	
غسان المرجئي	٣٢٣

العلم	الصفحة
الغنوي = طفيل الغنوي	٧٣٦, ٦٩٧
(ف)	
الفاروق = عمر بن الخطاب	١١٧, ١٦٧, ٢٨٨, ٧٢٩, ٧٧٥, ١٠٨١, ١٠٩٩, ١١٠٧, ١١٤٣, ١١٥٠, ١١٥٥, ١١٦٣
الفراء = أبو زكريا يحيى بن زياد	٩٤٦, ٥١٦
ابن فورك = أبو بكر محمد بن الحسن	١٣٢, ٢٩٠, ٤٨٨, ٥٨٧, ٥٩٧
(ق)	
القاضي = عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار	٢٠, ٦٠, ١٥٤, ٣٧٣, ٣٧٦, ٥٧٦, ٥٨٠, ٦٠١, ٦٣٤, ٦٨٧, ٨٥٠, ٩٤٥, ٩٥١, ٩٩٨
القطان = عبد الله بن محمد بن كلاب	٥٦, ٩٩, ١٥٨, ١٩٥, ٤٠٨, ٤٦٢, ٤٨٧, ٤٨٩, ٤٩٦, ٤٩٨, ٥٢٥, ٥٣٠, ٦٠٧, ٩٥٢, ١٠٧٦
القلانسي = أبو العباس أحمد بن إبراهيم	١, ٤٨٥, ٤٨٨, ٥٢٤, ٥٢٩, ٥٨٨, ٦٢٩, ٦٣٣, ٧٨٥, ٧٩٥, ١١١٣, ١١٩٥
ابن قيس = بسطام	٧١٩
(ك)	
الكبير = أحمد بن جعفر أبو حفص	٣٤٦, ١١٠٠
الكرخي = أبو الحسن	١٠٥٤
كعب بن مامة	٧١٨
الكعبي = عبد الله بن أحمد بن محمود	٥٣, ٦٧, ١١٩, ١٢٥, ١٧٦, ٢١٨, ٣١٩, ٣٢١, ٣٧٤, ٣٧٨, ٣٩٧, ٤١٩, ٤٣٧, ٥٢٦, ٥٥٦, ٥٧٤, ٥٧٦, ٥٩٧, ٦٣٨, ٦٥٠, ٧٨٨, ٧٩٤, ٧٩٦, ٨١١, ٨١٢, ٨٣٩, ٨٦٩, ٨٧٤, ٨٨٧, ٨٨٨, ٨٩١, ٩٤٤, ٩٦٧, ٩٨١, ٩٨٢, ٩٩٠, ١٠٠٤

العلم	الصفحة
	١١٨٠, ١١٠٦, ١١٠٥, ١٠٢٣, ١٠٢١
الكلاباذي = أبو بكر محمد بن إسحاق	٥٥٩
الكميت بن يزيد	٩٨٥
(م)	
الماتريدي = أبو منصور محمد بن محمد بن محمود	١٥, ١٣٦, ١٨٠, ١٨٤, ٢٥٥, ٢٩٧, ٣٠٤, ٣١٩, ٣٢١, ٤٠٥, ٤٣٣, ٤٨٨, ٤٩٠, ٥٥٦, ٦١١, ٦٢٩, ٦٨٧, ٧٨٦, ٨١٢, ٩٢٩, ٩٥٠, ٩٦٨, ١٠٠٦, ١٠٥٤, ١٠٧٧, ١١٠٠, ١١٠٧, ١١٦٩, ١١٧٩, ١٢٠١
مالك بن أنس = أبو عبد الله	١١٤٣, ٢٨٥, ١٥٨
المازني = بكر بن محمد	١٠٥٦
ماني بن فائق	٧٠٨, ٢٤٩
المبرد = أبو العباس محمد بن زيد	١٠٥٦, ٥١٤
المحاسبي = الحارث بن أسد	١٠٧٥, ١٥٨
محمد ابن شبيب	٧٩٥
محمد بن مسلمة	١١٦٤
المردار = أبو موسى عيسى بن صبيح	٩٩٠, ٩١٦, ٩٠٥, ٩٠٤, ٥٠٤
مريقيون	٧١٠
المري = هرم بن سنان	٧١٨
المريسي = أبو عبد الرحمن بشر بن غياث	١٠٧٦, ٤٦٥, ٣٢٤
مزدك	٧١١
المسعودي = أبو عبد الله محمد بن عبد الله	١١٠٠
مسيلمة	٧٤٨, ٦٠٢, ٤٨١
مقاتل بن سليمان	١٠٣٧, ٣٢٣, ١٨٣
(ن)	
النابعة = زياد بن معاوية	٣٤٧

العلم	الصفحة
الناشي = أبو العباس عبد الله بن محمد	٣١٢, ٣١٤, ٤٣١, ٧٨٨, ٨٤٩
النجاري = أبو حفص العجل	٥٥٤
النجاري = الحسين بن محمد	١٩٨, ٣٠٤, ٥٧٩, ٧٨٥
النحوي = علي بن عيسى	٤١٦
النسفي = أبو العباس جعفر بن محمد المستغفري	١٠٩٩
النظام = أبو إسحاق إبراهيم بن سيار	٨٧, ٩٠, ٩٨, ١٢٩, ١٨٨, ١٨٩, ٢٢٥, ٣٥٣, ٣٧٥, ٣٧٦, ٣٧٩, ٤٣٧, ٥٢٢, ٥٧٥, ٥٩٠, ٥٩١, ٦٠٧, ٦١٤, ٦١٦, ٦٣٥, ٦٣٨, ٧٤٥, ٧٨٣, ٧٨٨, ٧٩٠, ٩٣٩, ٩٤٩, ٩٧٩, ١١٧١
نقيل بن حبيب	٧٣٦
النوبختي = أبو محمد الحسن بن الحسين	٣١٩, ٣٢١, ٣٢٣, ٣٢٦
نوح بن أبي مريم	٢٨٥
(ه)	
الهرمزان	١١٨, ١١٥٤
هشام بن الحكم الكوفي أبو محمد	٥٧, ٦٤, ١٨٣, ١٨٧, ٢٧٣, ٢٩١, ٣٢٠, ٣٦٢
هشام بن سالم الجواليقي	٦١, ١٨٣, ٢٧٢
هشام بن عمرو الغوطي	٦٤, ١٢٨, ٣٦٣, ٧٩٤, ٩٠٨, ٩٤٦, ١١٠٣
هند بن أبي هالة	٧١٤
هيصم الشاري	٢٧٣, ٢٨٨, ٤٩٣, ٤٩٦
(و)	
واصل بن عطاء	١١٧١
الوراق = أبو عيسى محمد بن هارون	٦٨, ٨٧, ٤٦٣

العلم	الصفحة
(ي)	
يحيى بن يعمر = أبو سليمان	١١٠٠, ١١٠١

فهرس الأشعار

الصفحة	الشاعر	أول البيت
٣٤٧	الأخطل	أذكر بلاننا بصفين ونصرتنا
٦٩٧	سويد بن صيفي	أتتك من الأخبار عين جليلة
٨٦٥	الفرزدق	أخذنا بأفاق السماء عليكم
١١٨١	حسان بن ثابت	إذا تذكرت شجوا من أخي ثقة
٣٤٧	مثم بن نويرة	إذا ما بنو مروان زالت عروشهم
٢٨٧	الشمخ	إذا ما رأيته رفعت لمجد
١٠٥٧	السري الموصلي	إذا وعد السراء أنجز وعده
١١٢٣	الشعبي	أروض رافضيا لي صغيرا
٧٣٦	ثقل بن حبيب	ألا ردى ركاثنا ردينا
٤٦٤	بشر بن منقذ الشني	ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه
٨٥٠، ٩٤	موسى الكاظم	إما تفرد مولانا بصنعتة
١١٤٨	الفرزدق	إن الأراقم لن ينال قديمها
٦٨	الأخطل	إن الكلام في القوائد وإنما
٤٦٥	الأخطل غياث بن غوث	إن الكلام من الفؤاد وإنما
٧٣٧	أمية بن أبي الصلق	إن آيات ربنا بينات
٦٠٣	جرير	أنا الموت الذي خبرت عني
٦٠٢	جميل بن معمر	إني إليك لما وعدت لناظر
١١٠٦	مروان بن أبي حفصة	أني يكون وليس ذاك لكائن
٨٥٠، ٩٤	الناشي	أو كان يشركنا فاللوم يلحقه
٨٥٠، ٩٤	الناشي	أو لم يكن للإله في خليقته
٦٩٧	طقيّل الفنوي	تأويني هم من الليل منصب
٣٤٧	زهير	تداركتما عبسا وقد تلّ عرشها
٧٣٦	طقيّل الفنوي	ترعى مذانب وسمى أطماع لها
١١٤٨	أبو تمام	ترقت منه طود عزلو ارتقت
٦٩٧	الطفيل الغنوي	تظاهرن حتى لم تكن لي ربية

الصفحة	الشاعر	أول البيت
٥٨٦	ذو الوجة	جرين كما اهتزت رماح تسفحت
١١٣٦	مربع الكلامي	جزى الله خيراً والجزاء يكفه
٧٣٧	أبو الصلت أمية بن أبي الصلت	جلس الفيل بالمغمس حتى
١٠٥٧		حذار امرئ قد كنت أعلم أنه
٧٣٦	نفيل بن حبيب	حمدت الله إذ عاينت طيرا
٢٩٤	جرير	حملت أمرا عظيما فاصطبرت له
١١٨١	حسان بن ثابت	خير البرية أتقاها وأعدلها
٧٢٨	تبع بن حسان	شهدت على أحمد أنه
١١٨١	حسان بن ثابت	الصائق الثاني المحمود سيرته
٣٤٧	النابعة الذبياني	عروش تقانوا بعد عز وإنهم
١١٣٥	الأخطل	فأصبحت مولاها من الناس كلهم
٦٠٢	قراد بن أجدع	فإن بك صدر هذا اليوم ولّى
٧٣٦	نفيل	فإنك لو رأيت ولن تراه
١٠٥٧	السري بن أحمد الموصلی	فتى شرع المجد المؤئل في العلا
٩٨٤	الكميت	فطائفة قد أكفروني بحبكم
٤٨٤	أبو الربيع الاعرابي	فقلت لها أمري إلى الله كله
١١٣٦	المختار بن يزيد الكلابي	فلا تتسين النافعين كليهما
٧٢٨	تبع بن حسان بن تبع	فلو مد عمري إلى عمره
٣٤٧	الأخطل	قد استوى بشر على العراق
٢٨٩	قريط بن أنيف	قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم
١٠٥٧		كان فؤادي بين أظفار طائر
٨٥٠، ٩٤	موسى الكاظم	لا تعدو أفعالنا التي نذم بها
٥٦٨	لقمان	ما إن ندمت على سكوت مرة
١١٤٨	الفرزدق	ما ضر تغلب أهجوتها
١١٣٥	الفضل بن عتبة	مهلاً بني عمن مهلاً موالينا
١٠٥٧	كعب بن زهير	نبئت أن سول الله أو عدني

الصفحة	الشاعر	أول البيت
١٣١	عنتر	هل غادر الشعراء من متردم
١١٣٦	بشر الأسدي	هم حاطونا بالنفوس وأجموا
٧١٧	المتنبي	وأسرع مفعول صنعت تغييرا
١٠٥٦	طرفة بن العبد	وإني إذا أوعدته أو وعدته
٦٠١	حسان بن ثابت	وجوه يوم بدر ناظرات
١١٤٨	أبو تمام	وعاو عوى والمجد بيني وبينه
٩٧٩	أبو ذؤيب الهذلي	وعليهما مسرودتان قضاهما
١٣١	زهير	وقفت بها من بعد عشرين حجة
٦٠٣	رويشد الطائي	وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا
٧٣٦	نفيل	وكلهم يسائل عن نفيل
٨٦٥	زهير بن أبي سلمى	ولأنت تفري ما خلقت
١١٦٢	علي بن أبي طالب	ولو أن قومي طاوعتني سراثهم
٩٨٥	طرفة	وما زال شربي الراح حتى أشرني
١١٦٣	طلحة بن عبد الله	ومن عجب الأيام والدهر أنني
٧١٧		ومن يتخلق بغير خلق
٦٠٣		ويوم بذى قار رأيت وجوههم
٦٠٣	لقيط بن يعمر الإيادي	يا أيها الراكب المسجي مطيته

فهرس الفرق والمذاهب

المذهب	الصفحة
الأشعرية	٣, ٧٩, ٩١, ١٣٠, ١٣٢, ١٣٣, ١٣٤, ٢٨٦, ٣٠٧, ٣١١, ٣٤٨, ٤٠٤, ٤٣٠, ٤٤٨, ٤٥٩, ٤٨٨, ٤٨٩, ٤٩٠, ٤٩٧, ٥٠١, ٥٠٣, ٥٠٤, ٥١٩, ٥٢١, ٥٢٥, ٥٣٣, ٥٣٩, ٥٦١, ٥٦٢, ٥٦٣, ٥٦٨, ٥٧٠, ٥٧٩, ٥٨٦, ٦٣٣, ٦٩٣, ٧٨٥, ٧٨٦, ٨٤٦, ٨٩١, ٨٩٦, ٩٢٦, ٩٢٧
أهل السنة والجماعة	٣, ٥, ١٩, ٢١, ٢٤, ٢٩, ٣٠, ٤٩, ٥٢, ٥٣, ٥٩, ٦١, ٩٨, ١١١, ١١٩, ١٢٣, ١٣٣, ١٧٢, ٤٤٣, ٨٢٥, ٨٢٧, ٨٤٥, ٨٤٦, ١٠٢٥, ١١٧٢, ١١٧٨, ١١٧٩
أهل المدينة	٢٨٥
البراهمة	٨١, ١٤٢, ٦٦٠, ٦٦١, ٦٦٤, ٦٧٨
البكرية	١٠٢٥, ١١٧١
الثنوية	١٠٠, ٢٣٩, ٢٤٨, ٢٤٩, ٢٥٢, ٢٥٩, ٣٧٤, ٣٨٢, ٥٣٣, ٧٤٤, ٨٦٠, ٩٢٠, ٩٢١, ٩٢٢, ٩٢٤, ٩٥٧, ٩٦١, ٩٨٧, ٩٨٨
الجارودية	١١٩, ١١١٧, ١١٨٠
الجهمية	١١٠, ١٧٥, ١٠٣٤
الخوارج	٣٠, ١٠٨, ١٠٩, ١١٢, ٤٣٦, ٦٨٨, ١٠٢٥, ١٠٣٧, ١٠٣٨, ١٠٤٠, ١٠٤٩, ١٠٥٠, ١٠٩٢, ١١٠٧, ١١٧٣, ١١٧٥, ١١٧٧
الدهرية	٥٩, ١٩١, ١٩٣, ٢١١, ٢١٤, ٢١٥, ٢١٧, ٢٤٨, ٣٤٣, ٣٦١, ٤٤٥, ٥٢٨, ٥٣٣, ٥٤٠, ٥٨٤, ٧٩٨, ١٠١٢
الديصانية	٢٤٩, ٢٥٠, ٧١٠
الروافض	١٨, ٦٣, ١١٤, ١١٧, ١١٩, ٢٧٢, ٣٢٥, ٣٥٩, ٣٦٢, ٤٣٦, ٥٥٦, ٥٨٩, ١١٠٤, ١١٠٥, ١١٠٦, ١١٠٧, ١١١٢, ١١١٣, ١١١٧, ١١١٨, ١١٢٦, ١١٣٢, ١١٣٣, ١١٣٤, ١١٤٢, ١١٤٥, ١١٤٦, ١١٤٨, ١١٥٢, ١١٥٤, ١١٦١, ١١٧٣, ١١٧٩, ١١٨٦
الزائري شائبة	٤٩٧

الصفحة	المذهب
٣٥٩, ٦٤	الزرارية
٦٦٤, ١٤٢, ٥٥	السمنية
٦١٩, ٦٠٧, ٤٧١, ٣٨٤, ٣١٤, ٣٠٥, ١٩٨, ١٤٦, ١٤١, ٥٥, ٥٤	السوفسطائية
٦٢٤	
١١٠٦, ٧٩٠, ١٨٩, ٥٧	الضرارية
٧٨٨, ٧٧٩, ٧٤٤, ٧١١, ٦٣٢, ٤٣٦, ٤٠١, ٣٦١, ٢٣٦, ١٠٥, ٨٩	القنرية
١٠٢٩, ١٠٢٨, ١٠٢٧, ٩٣٨, ٨٨٥, ٨٤٤, ٨٤٣, ٨٣١, ٧٩١	
١١٠٣, ١٠٧٧, ١٠٣٢	
٢٦٤, ٢٦٢, ٢٢٠, ١٨٣, ١٣١, ١١٤, ١١٠, ٧٥, ٧٤, ٦١, ٥٧	الكرامية
٣٥٦, ٣٤٣, ٣٣٩, ٣٣٢, ٣٢٦, ٣٢٥, ٣٢٤, ٢٩١, ٢٧٣, ٢٦٦	
٤٩٧, ٤٩٦, ٤٩٤, ٤٩٣, ٤٩١, ٤٤٨, ٤٤٤, ٤١٣, ٣٩٠, ٣٦١	
٥٨٤, ٥٨٠, ٥٧٥, ٥٥٥, ٥٤٧, ٥٤٦, ٥٤٥, ٥٤٠, ٥٣٨, ٥٣٤	
١١٠٦, ١١٠٥, ١٠٨٤, ١٠٧٦, ٧٩٨, ٧٩٤, ٧٨٨, ٧٨٤	
٩٣, ٩١, ٧٣, ٧١, ٧٠, ٦٩, ٦٦, ٤٩, ٣٠, ٢٩, ١٥, ١٣, ١٢, ٤, ٣	الماتريديّة
٥٧٠, ٥٠٦, ٥٠٢, ٤٩٤, ٤٩٢, ٤٦٨, ٤٥٨, ١٥٤, ١٢٣, ٩٩, ٩٦	
١٢٠١, ١٢٠٠, ٩١٢, ٨٤٦, ٥٧٦	
٧٠٨, ٢٥١, ٢٥٠, ٢٤٩, ٦٠	المانوية
١١١١, ٧٧٩, ٧١	متكلمو أهل الحديث
٣٤٢, ٣٢٥, ٢٩٠, ٢٨٣, ٢٧٩, ٢٧٢, ٢٤٥, ٢٢٠, ١٨٣, ٦٣, ٦١	المجسمة
٦٣٢, ٦٣٠, ٣٨٩, ٣٨٨, ٣٤٣	
٢٥٢, ٢٤٨, ٢٤٣, ٢٤٢, ١٩١, ١٦٨, ١٠٦, ١٠٥, ٩٧, ٩٦, ٦٠	المجوس
١٠٢٩, ١٠٢٨, ٩٨٨, ٩٥٧, ٩٣٤, ٩٣٢, ٨٨٥, ٨٨٤, ٨٨٣, ٢٥٩	
١٠٣١, ١٠٣٠	
١٠٥١, ١٠٤٩, ١٠٤٧, ١٠٣٧, ١٠٢٨, ٤٣٦, ٣٥٥, ٣٢٠, ١٠٧	المرجئة
١٠٧٥, ١٠٥٤	

المذهب	الصفحة
المرقونية	٢٤٩, ٢٥١, ٢٥٥
المشبهة	١٤٢, ٢٧٣, ٢٩٠, ٣١٠, ٣٢٦, ٤٦٩, ٦٠٥, ٦٣٠, ٦٣١
المعتزلة	١٨, ٣٠, ٥٠, ٥٢, ٥٣, ٥٦, ٥٧, ٥٩, ٦٠, ٦٣, ٦٥, ٦٦, ٦٧, ٦٨, ٦٩, ٧٠, ٧٢, ٧٤, ٧٥, ٧٦, ٧٧, ٧٨, ٧٩, ٨٠, ٨٣, ٨٩, ٩١, ٩٢, ٩٣, ٩٤, ٩٥, ٩٦, ٩٧, ٩٨, ٩٩, ١٠٠, ١٠١, ١٠٢, ١٠٣, ١٠٤, ١٠٥, ١٠٦, ١٠٧, ١٠٨, ١٠٩, ١١٠, ١١٩, ١٢٥, ١٢٦, ١٢٨, ١٢٩, ١٣٦, ١٥٢, ١٥٨, ١٦٠, ١٦٤, ١٦٨, ١٧٠, ١٧٤, ١٧٥, ١٧٧, ١٨١, ١٨٥, ١٨٧, ١٩١, ١٩٥, ١٩٨, ٢١٣, ٢١٧, ٢١٨, ٢٢٥, ٢٣٠, ٢٣٢, ٢٣٤, ٢٦٢, ٢٦٤, ٢٦٨, ٢٨٦, ٣٠١, ٣١١, ٣١٢, ٣١٩, ٣٢٠, ٣٢٦, ٣٣٤, ٣٤٨, ٣٥٥, ٣٥٦, ٣٦١, ٣٦٢, ٣٦٧, ٣٦٨, ٣٦٩, ٣٧٣, ٣٨٢, ٣٨٨, ٣٩٠, ٣٩٣, ٣٩٨, ٤٠٠, ٤٠١, ٤٠٥, ٤٠٩, ٤١٣, ٤١٤, ٤١٥, ٤٢١, ٤٢٣, ٤٢٥, ٤٢٨, ٤٣١, ٤٣٥, ٤٣٦, ٤٣٧, ٤٣٨, ٤٣٩, ٤٤٣, ٤٤٧, ٤٤٨, ٤٥٠, ٤٥٥, ٤٦٢, ٤٦٣, ٤٦٧, ٤٦٩, ٤٧٧, ٤٧٩, ٤٨٠, ٤٨٢, ٤٨٤, ٤٨٨, ٤٩٠, ٤٩٢, ٤٩٤, ٤٩٥, ٤٩٩, ٥٠٦, ٥١٨, ٥١٩, ٥٢٦, ٥٢٩, ٥٥٤, ٥٥٥, ٥٥٦, ٥٦٧, ٥٧٥, ٥٧٦, ٥٧٩, ٥٨٦, ٥٨٩, ٥٩٠, ٥٩٤, ٥٩٧, ٥٩٨, ٦٠٦, ٦٠٧, ٦١٠, ٦١٢, ٦١٤, ٦١٦, ٦٢٤, ٦٣٠, ٦٣٢, ٦٣٤, ٦٣٧, ٦٣٨, ٦٤٣, ٦٥٥, ٦٧٠, ٦٨٧, ٦٧٥, ٧٧٦, ٧٨١, ٧٨٣, ٧٨٤, ٧٨٦, ٧٨٧, ٧٨٨, ٧٨٩, ٧٩٠, ٧٩١, ٧٩٤, ٧٩٦, ٨٠٠, ٨٠٣, ٨٠٥, ٨٠٦, ٨١٣, ٨١٥, ٨١٨, ٨٢٢, ٨٢٤, ٨٢٦, ٨٢٧, ٨٢٩, ٨٣٠, ٨٣١, ٨٣٣, ٨٣٥, ٨٣٧, ٨٤٣, ٨٤٤, ٨٤٨, ٨٥٢, ٨٦٠, ٨٦٣, ٨٦٤, ٨٦٨, ٨٧٦, ٨٧٩, ٨٨٢, ٨٨٣, ٨٨٥, ٨٨٦, ٨٩٣, ٨٩٩, ٩٠١, ٩٠٤, ٩٠٩, ٩١٢, ٩١٣, ٩١٤, ٩١٩, ٩٢٠, ٩٢٢, ٩٢٩, ٩٣١, ٩٣٤, ٩٣٥, ٩٣٨, ٩٤٠, ٩٤٤, ٩٤٥, ٩٤٦, ٩٤٧, ٩٤٩, ٩٥٠, ٩٥٣, ٩٥٤, ٩٥٦, ٩٥٨, ٩٦٠, ٩٦١, ٩٦٢, ٩٦٧, ٩٦٨, ٩٧٠, ٩٧١, ٩٨٠, ٩٨١, ٩٨٣, ٩٨٥, ٩٨٦, ٩٨٧, ٩٨٨, ٩٨٩, ٩٩٠, ٩٩٣, ٩٩٧, ١٠٠٣

الصفحة	المذهب
١٠١٩, ١٠٢٠, ١٠٢٥, ١٠٢٦, ١٠٢٧, ١٠٢٨, ١٠٢٩, ١٠٣٠, ١٠٣١, ١٠٣٢, ١٠٣٤, ١٠٣٥, ١٠٣٧, ١٠٤٠, ١٠٤٢, ١٠٤٧, ١٠٤٩, ١٠٥١, ١٠٥٢, ١٠٥٣, ١٠٥٤, ١٠٥٩, ١٠٦٧, ١٠٦٨, ١٠٦٩, ١٠٧٠, ١٠٧٢, ١٠٨٠, ١١٠٧, ١١١٣, ١١٧٥, ١١٨٠, ١٢٠١, ١٢٠٢, ١٢٠٧, ١٢٠٨	
٨٩١, ٨٨٩, ٥٩١, ٥٧٩, ٥٧٦, ٥٢١, ٣٣٤, ٣٠٤, ١٩٨, ١٨٩, ٦٣, ٨٩٢, ٩١٧, ٩٢٨, ١٠٣٥, ١٠٧٥	النجارية
١٠٣٨, ١٠٢٥	النجادات

فهرس الأماكن والبلدان

الصفحة	اسم المكان
١١٥٥, ٧٠١	أنربيجان
١٢٠١, ١٩, ١٧, ١٥, ١٣, ٣	بلاد ما وراء النهر
٧٢٦	جبال فاران
١١٠٠, ٦٢٨, ٦٠٥, ٥٥٤, ٤٩٧, ٣٥٥, ١٧٥, ١٨, ١٧, ١٦, ١٣, ١١٤٨	خراسان
١١٥٦	الريذة
١٦٨	لرستان
١١٠٠, ٥٥٥, ٤٩٧, ٤٦٦, ٣٤٩, ٣٢٤, ١٥٦, ١٤٦, ١٩, ١٥, ١٢٠٧	سمرقند
١١٥٤	ميسان

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحة
الاستدلال	٥١, ٥٦, ٥٩, ٧٣, ٧٨, ١٤٤, ١٥٦, ١٥٩, ١٦٠, ١٦٣, ١٦٥, ١٧٣, ١٧٤, ١٧٧, ٢٠٢, ٢١٤, ٢٣٢, ٢٣٣, ٢٤٠, ٢٩٤, ٣٢٦, ٣٦٩, ٣٨٦, ٣٩٤, ٣٩٧, ٤٦٠, ٤٧٨, ٤٨٠, ٥٣٣, ٥٩٠, ٥٩٣, ٥٩٤, ٦٨٤, ٧٤٦, ٧٥٢, ٧٩٣, ٨٠٤, ٨٦٣, ٩٠٣, ٩٢٢, ١٠٤٤, ١١٣٨
الاستقراء	٢١٤, ٣٨٣, ٣٨٤, ٤١٨, ٨٤٩
الأعيان	٢٠, ٥٧, ٥٩, ١٢٦, ١٣٠, ١٣٢, ١٣٣, ١٥٤, ١٥٨, ١٥٩, ١٧٩, ١٨١, ٢٠٦, ٢١٣, ٢٢١, ٢٧٣, ٢٨٤, ٢٨٥, ٢٩٤, ٣٠٤, ٣٣٩, ٣٩٠, ٥٠٣, ٥١٥, ٥٥١, ٥٥٢, ٥٨٦, ٧٣٤, ٨٨٣, ٩٢٠, ٩٣٤, ١٠٣٨, ١٠٥٦, ١٠٥٩, ١١٠٠, ١٢٠٦
إلهية	٧١٧
التكوين	٦٩, ٧٠, ٧١, ٧٢, ٧٣, ١٣٦, ٢١٦, ٢٢٦, ٤٤٤, ٤٥٨, ٤٩١, ٤٩٢, ٤٩٣, ٤٩٤, ٤٩٥, ٤٩٧, ٤٩٨, ٤٩٩, ٥٠٢, ٥٠٥, ٥٠٦, ٥١٨, ٥٢٩, ٥٣٤, ٥٣٥, ٥٣٨, ٥٣٩, ٥٤٠, ٥٤٢, ٥٤٣, ٥٤٤, ٥٤٥, ٥٤٦, ٥٤٨, ٥٥٠, ٥٥١, ٥٥٩, ٥٦٠, ٥٦١, ٥٦٢, ٥٦٣, ٥٦٤, ٥٦٥, ٥٧٢, ٥٨٣, ٦٤٨, ٩١٨, ٩٢٨
الجزء لا يتجزأ إلى ما لا نهاية	١٨٧
الجسم	٥٧, ٦١, ٩٠, ١٢٩, ١٨٣, ١٨٨, ١٨٩, ١٩٠, ١٩١, ٢٠١, ٢٠٣, ٢٠٩, ٢١٨, ٢٢٠, ٢٢٩, ٢٦٥, ٢٦٦, ٢٦٩, ٢٧٢, ٢٧٣, ٢٧٩, ٢٨١, ٢٩٠, ٢٩٢, ٢٩٣, ٢٩٤, ٢٩٦, ٢٩٧, ٣١٧, ٣٣٢, ٣٣٦, ٣٣٨, ٣٥٧, ٣٨٨, ٤٠٠, ٤٠٨, ٤٢٠, ٤٣٢, ٤٧١, ٤٧٢, ٤٧٤, ٥٢٢, ٥٢٦, ٥٩٠, ٥٩١, ٥٩٢, ٦٠٩, ٦١١, ٦١٣, ٦١٥, ٦١٦, ٦١٨, ٦٢٠, ٦٢١, ٦٣٢, ٦٣٦, ٦٤٣, ٦٤٤, ٦٨٤, ٧٦٨, ٧٨٣, ٧٨٤, ٧٨٩, ٧٩٦, ٨٠٠, ٨٠١, ٨٠٢, ٨٠٩, ٨١٠, ٨٢٣, ٨٦٣

	١٠٠٨, ٩٤٠, ٩٠٩, ٩٠٧, ٩٠٣
الجنس	١٨٤, ٢٥٨, ٣٠٠, ٣٠٩, ٣١٨, ٣٢٠, ٤٧٤, ٥٢٧, ٦٢٧, ٦٧٣, ٦٧٤, ٧٧٠, ٧٧٣, ٨٣٢, ٩٣٨, ١١٠٨, ١١١٠
الجواهر	٣٠, ٥٧, ٦١, ١٣١, ١٨١, ١٨٢, ١٨٣, ١٨٩, ١٩٠, ١٩٨, ٢٠٦, ٢١٠, ٢١١, ٢١٨, ٢٢٥, ٢٥٤, ٢٦٤, ٢٦٥, ٢٦٦, ٢٦٧, ٢٧٠, ٢٧١, ٢٨١, ٣٠٩, ٣١٧, ٣١٨, ٣٣٩, ٣٥٧, ٣٨٩, ٣٩٠, ٤٠٦, ٤١٩, ٤٤٥, ٥٤٢, ٦٠٩, ٦١٣, ٦١٥, ٦٣٢, ٦٥٢, ٦٥٤, ٧٩١, ٧٩٢, ٧٩٣, ٧٩٩, ٩١٥, ١٠٢١
خبر الآحاد	٢٨٨
الخلق	٧٠, ٧١, ٩٤, ٩٦, ٩٧, ١٠٢, ١٠٣, ١٣٤, ١٤٦, ١٦٩, ١٨٤, ٢٤٣, ٢٤٦, ٢٥٠, ٢٥٨, ٣٠٧, ٣١٥, ٤٤١, ٤٨٣, ٤٨٩, ٤٩٤, ٤٩٥, ٤٩٧, ٤٩٩, ٥٠١, ٥٠٢, ٥٠٤, ٥٠٨, ٥٠٩, ٥١٠, ٥١١, ٥١٢, ٥١٨, ٥٢٠, ٥٢٢, ٥٢٦, ٥٢٨, ٥٣٠, ٥٣٤, ٥٣٦, ٥٣٧, ٥٤٦, ٥٤٨, ٥٥٠, ٥٥٢, ٥٦٤, ٥٦٧, ٥٦٩, ٦٢٩, ٦٤٧, ٦٥١, ٦٥٩, ٦٦٤, ٦٦٦, ٦٧١, ٦٧٣, ٦٧٤, ٦٧٧, ٦٨٢, ٦٨٣, ٦٨٦, ٦٩١, ٧٠٧, ٧٠٨, ٧٠٩, ٧١٥, ٧١٦, ٧١٧, ٧١٨, ٧٢١, ٧٣٧, ٧٣٩, ٨٣٤, ٨٤٣, ٨٤٤, ٨٤٧, ٨٥٢, ٨٥٩, ٨٦٠, ٨٦٣, ٨٦٤, ٨٨٩, ٨٩٢, ٩٠٥, ٩١١, ٩٢٥, ٩٣٠, ٩٣٢, ٩٥٧, ٩٦١, ٩٦٢, ٩٨٠, ٩٨٦, ٩٨٨, ٩٩٨, ١٠٠١, ١٠١٠, ١٠٧٢, ١٠٩١, ١٠٩٥, ١٠٩٧, ١١٠٤, ١١٠٨, ١١٠٩, ١١١٦, ١١١٨, ١١٢٣, ١١٢٩, ١١٤٣, ١١٤٩, ١١٥٧, ١١٦٠, ١١٦١, ١١٦٢, ١١٧٥, ١١٨٧, ١١٩٤
السبر والتقسيم	٨٧, ٤٩
الطبيعة	٧٣١
العرض	٥, ٥٧, ٦١, ٧٥, ٩٠, ٩٢, ١٢٦, ١٨١, ١٨٥, ١٨٦, ١٩١, ١٩٣, ١٩٥, ٢٠٥, ٢٠٧, ٢٠٩, ٢١٠, ٢١٣, ٢٢٠, ٢٦١, ٢٦٢, ٢٦٣, ٢٦٤, ٢٦٨, ٢٩٧, ٣٠٠, ٣٠٢, ٣١٧, ٣٣٨, ٣٣٩, ٣٥٧, ٤٠٠, ٤٠٧, ٤٠٩, ٤١١, ٤١٦, ٤١٩, ٤٤٥, ٥٢٤, ٥٢٦, ٥٤٢, ٥٨٠

<p>٥٨٢، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٣، ٦٢٦، ٦٤٠، ٦٤٢، ٦٥١، ٧٣٨، ٧٥٧، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٩، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٨٠١، ٨٢٠، ٩١٥</p>	
<p>٧٣، ٣٠٧، ٤١٨، ٤٤٢، ٩١٢، ٩٥٠</p>	عند الماتريديّة
<p>٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٣، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ١٠٢، ١٣٢، ١٣٦، ١٧٢، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٩، ٢٢٤، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٩٤، ٣٥٤، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤١٩، ٤٢٢، ٤٤٨، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٩، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٨٣، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥١٠، ٥١١، ٥١٣، ٥١٨، ٥٢١، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤٤، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٥، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٦٩، ٦٨٥، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩٢، ٧٥٣، ٧٦١، ٧٧٨، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٦، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٤، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٥١، ٨٥٥، ٨٦٢، ٨٦٤، ٨٦٦، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٩١، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٩، ٩٠٢، ٩٠٥، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٥، ٩٣٧، ٩٤٣، ٩٤٦، ٩٥٢، ٩٦٨، ٩٧٢، ٩٧٩، ٩٨٢، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٢٠، ١٠٣٦</p>	الفعل
<p>٦، ٥٨، ٧٠، ٧٣، ٩٥، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠١، ٣١٠، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٥٤، ٣٦٢، ٣٧٩، ٣٨١، ٤٠١، ٤٠٣، ٤١٩، ٤٣١، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٢، ٤٥٦،</p>	القديم

٤٥٧, ٤٦١, ٤٧٨, ٤٩٠, ٤٩١, ٤٩٢, ٥٤٣, ٥٥٩, ٥٦١, ٥٧٥, ٥٨٠, ٥٨٤, ٦٢٦, ٦٤٠, ٦٧٠, ٧١١, ٧٩٢, ٧٩٥, ٨٣١, ٨٥٢, ٨٥٨, ٨٧٦, ٨٧٩, ٨٨٢, ٨٨٦, ٩٠٤, ٩٣٢	
٩٠, ٧٨٠, ٨٣٩, ٨٦٦, ٨٧٨, ٨٩٢, ٩٠٥, ٩١٠, ٩١١, ٩١٢, ٩١٣	الكسب
٢٢٤, ٣٢٠, ٣٢١, ٣٢٣, ٣٧٠, ٦١١	المائبة
٨٠, ٢١٧, ٤٢٣, ٦٨٩, ٦٩١, ٨٦١, ٨٩٢	المادة
٥٨, ٧٣, ١٢٥, ١٢٧, ١٤٨, ١٤٩, ١٦١, ١٩٥, ١٩٧, ٢٠١, ٢٠٣, ٢١٢, ٢١٩, ٢٢٣, ٣٠١, ٣٣٠, ٣٣١, ٣٤١, ٣٥٩, ٣٦٢, ٣٨١, ٣٨٩, ٤٢٧, ٤٣٩, ٤٤٥, ٤٧٨, ٤٧٩, ٤٩٣, ٥١٦, ٥٤١, ٥٥٩, ٥٨٣, ٥٨٥, ٦١٦, ٧٨١, ٧٩٤, ٨١٢, ٨٥٨, ٨٩٠, ٨٩٧, ١١٢٦	المحدث
١٠٥, ٢٨٤, ٢٩٩, ٣٠٨, ٣١٣, ٣٢٨, ٤٨٥, ٦٣١, ٨٩٣	المشابهة
٣٠٩	المشاكلة
٣٠٨	المضاهاة
٣٠٠, ٣٠١, ٣٠٢, ٣٠٤, ٣٠٥, ٣٠٧, ٣٠٨, ٣٠٩, ٣١٠, ٣١١, ٣١٢, ٣١٥, ٣١٦, ٣١٨, ٣٢٣, ٣٢٥, ٣٢٨, ٣٣١, ٣٥٩, ٤٠٢, ٤٠٣, ٤٠٤, ٤٢٥, ٤٢٩, ٤٣٠, ٤٨٦	المماثلة
٥٤, ١٣٠, ١٣٧, ١٣٨, ١٥٨, ٤٤٦, ٧٤٩, ٨٦١	المناظرة
١٣٢, ١٤٦, ١٩٦, ٣٠٩, ٣٤٨, ٣٦٩, ٣٨٣, ٤٢٢, ٤٥٥, ٥٢٧, ٦٦٣, ٦٨٥, ٧٧٣, ٧٨٠, ٨٣٣, ٨٣٤, ٨٥٧, ١١٧٠	النوع

فهرس الغزوات والمواقع

الصفحة	الغزوة والموقعة
٧١٤, ١١٨	موقعة الجمل
٦٠٢	يوم اليمامة
١١٨٤, ١١٧٨, ٧٢٩, ٦٠١	يوم بدر
١١٦٥, ٧٣٢	يوم صفين

فهرس المحتويات

٣.....	مقدمة.....
٩.....	القسم الأول: الدراسة
٩.....	الفصل الأول: المؤلف والمؤلف والمنهج
١١.....	كلمات عن النسفي وعن حياته.....
١٦.....	كلمة موجزة عن البيئة التي عاش فيها النسفي.....
٢٠.....	الملاحم الثقافية لعصر النسفي.....
٢٢.....	مؤلفات أبي المعين والمصادر التي تحدثت عنها ومكان وجودها.....
٢٤.....	التحقق من نسبة التبصرة إلى أبي المعين.....
٢٨.....	مكانة التبصرة بين كتب النسفي.....
٢٩.....	تبصرة الأدلة.....
٢٩.....	تسميته وقيمه.....
٣٠.....	تبصرة الأدلة.....
٣٠.....	أولا: بعض المصادر التي تحدثت عنه.....
٣١.....	ثانيا: مكان وجود نسخ تبصرة الأدلة، وتاريخ كل منها ورقمها.....
٣٢.....	ثالثا: وصف لمخطوطات التبصرة.....
٤٦.....	منهجي في تحقيق "تبصرة الأدلة".....
٤٩.....	منهج النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة".....
٥٣.....	الفصل الثاني: كتاب التبصرة - عرض موجز
٥٥.....	الإلهام والتقليد وما يقع في القلب.....

- رأي النسفي في إيمان المقلد وإيمان من عاين العذاب بعد الموت ٥٦
- الكلام في حدوث العالم ٥٦
- الكلام في إثبات أن العالم له محدث ٥٩
- الكلام في وحدانية الصانع ٦٠
- قَدَمُ الباري عز وجل ٦١
- الباري ليس بعرض ٦١
- الباري ليس بجوهر ٦١
- الكلام في إبطال التشبيه ٦٢
- الله سبحانه وتعالى ليس في مكان ٦٢
- الكلام في صفات الله ٦٣
- الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى ٦٦
- الكلام في صفة التكوين ٦٩
- الإرادة صفة أزلية لله تعالى ٧٤
- الكلام في أن صانع العالم حكيم ٧٥
- الكلام في جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع ٧٦
- الكلام في إثبات النبوة والرسالة ٨١
- هل من الحكمة إرسال الرسل؟ وهل الإرسال جائز؟ ٨١
- الكلام في إثبات كرامات الأولياء ٨٩
- مسائل التعديل والتجويز ٨٩
- الكلام في الاستطاعة ٩٠

- الكلام في خلق أفعال العباد ٩٣
- إثبات قدرة التخليق لغير الله محال ٩٤
- إيجاد القبيح ليس قبيحًا ٩٦
- حكم في خلق الكفر والمعاصي ٩٦
- الكلام في إبطال القول بالتولد ٩٧
- الكلام في الآجال ٩٨
- الكلام في الأرزاق ٩٨
- ما يصح دخوله تحت إرادة الله ٩٩
- الكلام في القضاء والقدر ١٠٢
- الكلام في الهدى والإضلال ١٠٢
- الكلام في الأصلح ١٠٣
- الكلام في القدرية ١٠٥
- الكلام في إثبات عذاب القبر ١٠٦
- الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد ١٠٧
- الكلام في إثبات الشفاعة ١١٠
- الكلام في الإيمان ١١٠
- الإسلام والإيمان ١١٣
- الكلام في الإمامة ١١٣
- الكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ١١٦
- الكلام في خلافة عمر رضي الله عنه ١١٧

١١٧	الكلام في خلافة عثمان ؓ
١١٨	الكلام في إمامة علي - كرم الله وجهه
١٢١	القسم الثاني: تبصرة الأدلة
١٢٣	الباب الأول
١٢٥	الفصل الأول
١٢٥	١ - الكلام في تحديد العلم
١٢٥	[أهل الكلام وتحديد العلم]
١٢٥	[أقسام العلم المحدث]
١٢٦	[تحديد أبي هاشم الجبائي والرد عليه]
١٢٨	[هل المعدوم شيء أم ليس بشيء؟]
١٢٩	[إبطال قول النظام وغيره أيضا]
١٣٠	[رأي الباقلاني والرد عليه]
١٣١	[قول الكرامية باطل لوجود فرق بين العلم والمعرفة]
١٣٢	[رأي ابن فورك والرد عليه]
١٣٣	[رأي الأسفراييني والرد عليه]
١٣٣	[رأي الأشعري ومناقشته]
١٣٦	[تعريف لبعض الأصحاب]
١٣٦	[تعريف للماتريدي]
١٣٧	٢ - الكلام في إثبات الحقائق والعلوم
١٣٧	[أسس المناظرة السليمة]

- ١٣٨ [مناقشة منكري الحقائق والعلوم]
- ١٣٩ [شبهتهم في الحواس]
- ١٤٠ [أسباب خطأ الحواس]
- ١٤٠ [المتشككة والرد عليهم]
- ١٤١ [حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين]
- ١٤١ ٣ - الكلام في أسباب المعارف
- ١٤٢ [حجتهم في رد الخبر والرد عليهم]
- ١٤٤ [الخبر الموجب للعلم]
- ١٤٤ [العقل سبب أصيل للمعرفة]
- ١٤٨ [قضايا العقل لا تتناقض إلا لأسباب]
- ١٥٠ ٤ - الكلام في إبطال كون ما يقع في القلب حسنه والإلهام والتقليد من أسباب معرفة صحة الأديان
- ١٥١ [ما يقع في القلب حسنه ليس سببا في معرفة الأديان]
- ١٥١ [الإلهام ليس سببا في معرفة صحة الأديان]
- ١٥٢ [ليس كل مجتهد مصيب كما تقول المعتزلة]
- ١٥٢ [التقليد لا يعرف به صحة الأديان]
- ١٥٤ ٥ - الكلام في إيمان المقلد
- ١٥٥ [لا ينفع إيمان من عاين العذاب]
- ١٥٧ [المقلد عاصٍ بتركه النظر إلا أنه مؤمن]
- ١٦٠ [إيمان المقلد عند المعتزلة ومناقشة كلامهم]

[الأشعري يشترط نوعاً من الاستدلال والمعتزلة يشترطون استدلالاً كاملاً]	١٦٣
وقدرة على الرد	١٦٤
[أقسام الناس]	١٦٨
[بيان فساد قول المعتزلة]	١٧٩
الفصل الثاني	١٧٩
١ - الكلام في حدوث العالم	١٧٩
[مقدمات لا بد منها]	١٧٩
[ما هو العالم؟]	١٧٩
[أقسام العالم عند المتكلمين]	١٧٩
[الرد على الأشعري وبرغوث في تعريفهم للعين]	١٨٠
[الأعيان متركبة وغير متركبة]	١٨١
[تعريف الجوهر]	١٨١
[الأشعري ينقض أصله]	١٨٢
[تعريف الجسم]	١٨٣
[تعريف العرض]	١٨٦
[الجزء لا يتجزأ إلى ما لا نهاية]	١٨٧
[أقسام الأعراض]	١٩٠
[الدليل على ثبوت الأعراض]	١٩١
[حد القديم والمحدث]	١٩٥
[العالم حادث الطينة والصنعة خلافاً لأقوام]	١٩٦

- ٢ — [إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه] ٢٠٠
- [واجب الوجود لذاته لا لمعنى] ٢٠٢
- ٣ — إذا ثبت حدوث الأعراض ٢٠٦
- [الجواهر لا تخلو عن الأعراض] ٢٠٦
- ٤ — إذا ثبت استحالة خلو الجوهر عن الأعراض ٢١٠
- [ارتباط الجوهر بالعرض] ٢١٠
- [تتأهي مقدورات الله عند العلاف ومناقشة ذلك] ٢١٣
- [الرد على شبه الدهرية] ٢١٥
- [الرد على المعتزلة] ٢١٧
- الفصل الثالث** ٢٢٣
- ١ — الكلام في أن العالم له محدث ٢٢٣
- [لا يتوهم أنه أحدث نفسه بنفسه] ٢٢٤
- [وجود الفعل من المعدوم محال] ٢٢٤
- [أخطاء للمعتزلة في إثبات الصانع] ٢٢٥
- الفصل الرابع** ٢٢٧
- ١ — الكلام في توحيد الصانع ٢٢٧
- [دلالة الثمانع] ٢٣١
- [أدلة للمعتزلة في الوجدانية ومناقشتها] ٢٣٣
- [أبو هاشم ودلائل الوجدانية والرد عليه] ٢٣٤
- ٢ — [الكلام في إبطال قول المجوس] ٢٤٢

٢٤٣	[شبهة المجوس في إثنيينية الخالق]
٢٤٣	[مناقشة كلامهم]
٢٤٥	[مناقشة المسخية]
٢٤٦	[الحكمة في إيجاد الشرور]
٢٤٨	٣ - الكلام في إبطال قول الثنوية
٢٤٩	[فرق الثنوية]
٢٤٩	[مذهب مانئي]
٢٥٠	[الفرق بين الديسانية والمانوية]
٢٥١	[المرقيونية والفرق بينها وبين السابقين]
٢٥٢	[فساد كلام الثنوية]
٢٥٢	[وجوه مناقضتهم]
٢٥٥	[مناقشة المعدل عنه المرقيونية]
٢٦١	الفصل الخامس
٢٦١	١ - الكلام في أن الباري عز وجل قديم
٢٦١	٢ - الكلام في نفي كون الباري جل وعلا عرضا
٢٦٢	[ادعاء المعتزلة والكرامية في الصفات]
٢٦٣	[إبطال ادعائهم]
٢٦٤	٣ - الكلام في إبطال قول من يقول: إن الباري جل وعز جوهر
٢٦٤	[شبهه النصاري في كونه تعالى جوهر]
٢٦٦	[الرد على النصاري وعلى الكرامية في قولهم: إنه تعالى جوهر]

- [مناقشة النصارى في قولهم بالأقانيم الثلاثة] ٢٧٠
- ٤ - الكلام في إبطال قول المجسمة ٢٧٢
- [المخالفون في الاسم والمعنى] ٢٧٢
- [والكرامية مخالفون في الاسم فقط] ٢٧٣
- [شبه المخالفين في الاسم والمعنى] ٢٧٤
- [رأي أهل الحق في التجسيم] ٢٧٥
- [الرد على شبه الخصوم] ٢٧٩
- [الرد على الشبهة السمعية] ٢٨٣
- ٥ - الكلام على الآيات المتشابهة والأحاديث المتشابهة ٢٨٤
- [رأي أصحاب التأويل] ٢٨٦
- [أخبار الآحاد] ٢٨٨
- [صورة آدم] ٢٨٨
- [الجبار يضع قدمه في النار] ٢٨٩
- [ضحك الله رضاه] ٢٨٩
- ٦ - [في تحديد الجسم] ٢٩٠
- [فساد قول الكرامية] ٢٩١
- ٧ - [في بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة وغير ذلك] ٢٩٨
- ٨ - [الكلام في إبطال التشبيه] ٢٩٩
- [خلاف المنكرين للتشبيه] ٢٩٩

٣٠٠	[أدلتنا على نفي التشبيه]
٣٠١	[كلام المعتزلة في التماثل]
٣٠١	[الرد على المعتزلة]
٣٠٧	[المماثلة عند الماتريدية]
٣٠٨	[أنواع المماثلة]
٣١٥	٩ - قول جهم بن صفوان باطل
٣١٥	[الله شيء لا كالأشياء خلافا لقول جهم]
٣١٦	١٠ - [عدم المماثلة بين علم الله وعلم المخلوق]
٣٢٠	[تحقيق قول أبي حنيفة في مائية الله]
٣٢٤	[إبطال القول بالكيفية]
٣٢٥	الفصل السادس
٣٢٥	١ - الكلام في استحالة كون الصانع في المكان
٣٢٥	[شبه القائلين بأنه تعالى في مكان]
٣٢٦	[الله تعالى في كل مكان بمعنى العلم والتدبير عند المعتزلة]
٣٢٧	[الرد على القائلين بأنه تعالى في مكان]
٣٣٤	[الرد على المعتزلة والنجارية]
٣٣٥	[الشبه العقلية للخصوم والرد عليها]
٣٤٤	[الرد على ما تمسكوا به من الآيات الموهمة كونه تعالى في المكان]
٣٤٦	[اختلاف المشايخ في الآيات المتشابهة]
٣٥٣	الباب الثاني

٣٥٣	الفصل الأول.....
٣٥٣	١ - الكلام في إثبات صفات الله تعالى.....
٣٥٥	[قول الصالح والكرامية في أن الحياة ليست بشرط لبقية الصفات قول باطل]
٣٦٢	[الصفات ليست بأغيار لله تعالى وهو يعلم ذاته وصفاته وما وراء ذلك].....
٣٦٤	[رأي الماتريدي].....
٣٦٧	[رأي المعتزلة في الصفات وشبههم].....
٣٦٨	[الرد على شبه المعتزلة].....
٣٧٠	[الدليل على ثبوت صفات الله تعالى].....
٣٧٣	[فساد قول العلاف].....
٣٨٢	[رأي أبي هاشم الجبائي].....
٣٨٣	[إبطال كلام أبي هاشم].....
٣٨٩	[شبه أخرى للمعتزلة والرد عليها].....
٣٩٣	[المفعول يدل على الفاعل والإحكام يدل على العلم].....
٤٠٠	[الرد على شبه المعتزلة].....
٤٠٣	[الرد على الجهالة الأولى].....
٤٠٣	[الرد على الجهالة الثانية].....
٤٠٤	[الرد على الجهالة الثالثة].....
٤٠٥	[اعتراض للمعتزلة].....
٤٠٥	[الرد عليه].....
٤٠٦	[كلام للأشعري في الصفات والرد عليه].....

- [شبهه للمعتزلة تدل على التحكم] ٤١٢
- [حد الغيرين عند الماتريدية] ٤١٨
- [الصفة ليست بعضا لله تعالى] ٤٢٠
- [اعتراض للمعتزلة والرد عليه] ٤٢٢
- [اعتراض آخر والرد عليه] ٤٢٣
- الفصل الثاني** ٤٣٥
- ١ - الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى ٤٣٥
- [أهل الحق وكلام الله] ٤٣٥
- [قول للمعتزلة] ٤٣٦
- [الأدلة النقلية للمعتزلة على أن القرآن محدث] ٤٣٩
- [الأدلة العقلية للمعتزلة على حدوث كلام الله] ٤٣٩
- [كلام الأشعري في خطاب "كن"] ٤٤٢
- [الدلائل العقلية على قدم كلام الله عند الماتريدية] ٤٤٢
- [بيان بطلان الأقسام الثلاثة] ٤٤٣
- [الله أمر ناه بصفة قائمة بذاته] ٤٤٧
- [المعتزلة وقولهم بالعدل والتوحيد] ٤٤٧
- [كلام آخر للمعتزلة] ٤٤٨
- [اعتراض لأبي الحسين البصري] ٤٤٨
- [الرد على اعتراض أبي الحسين البصري] ٤٤٩
- [اعتراض لعبد الجبار الرازي] ٤٥٠

- ٤٥١ [الرد على اعتراض عبد الجبار الرازي]
- ٤٥٤ [اعتراض آخر للمعتزلة]
- ٤٥٥ [الرد على اعتراض المعتزلة]
- ٤٥٦ [دليل عقلي آخر على قدم كلام الله]
- ٤٥٧ [اعتراض للمعتزلة]
- ٤٥٨ [اعتراض آخر لأبي الحسين البصري]
- ٤٥٩ [الرد على اعتراضه]
- ٤٦٣ [اختيار للماتريدي في صفة الكلام]
- ٤٦٥ [تصوير مسألة الكلام]
- ٤٦٧ [رأي النسفي مختصراً]
- ٤٦٨ [فرق بين الماتريدية والمعتزلة]
- ٤٦٩ [رأي لأبي الحسين البصري]
- ٤٧٠ [مناقشة البصري فيما قال]
- ٤٨٢ [الرد على الشبهة السمعية]
- ٤٨٤ ٢ - [القرآن كصفة لله تعالى غير مخلوق]
- ٤٨٤ ٣ - [قول من يتوقف قول باطل]
- ٤٨٥ ٤ - [هل يجوز القول بأن العبارات حكاية عن كلام الله]
- ٤٨٦ ٥ - [كلام عن المسموع]
- الفصل الثالث: الكلام في أن التكوين غير المكوّن وأنه أزلي غير محدث ولا**
- ٤٩١ **حادث**

- ٤٩١ [تعريف التكوين]
- ٤٩١ [مقدمة كاذبة للخصوم]
- ٤٩٣ [التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى]
- ٤٩٤ [هل كان في الأزل خالقاً]
- ٤٩٥ [الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة وأهل الحديث]
- ٤٩٧ [الصفات كلها أزلية عند النسفي]
- ٤٩٧ [تشنيعات الخصوم]
- ٤٩٨ [التكوين غير المكون]
- ٤٩٩ [شبه نقالية لبعض المتكلمين]
- ٥٠٢ [شبه عقلية للأشاعرة تثبت حدوث التكوين وأنه ليس صفة زائدة على القدرة]
- ٥٠٥ [التكوين غير المكوّن]
- ٥٠٥ [إثبات ذلك]
- ٥٠٧ [الرد على الشبه السمعية للأشعرية]
- ٥٠٨ [حمل الكلام على المجاز جائز بالدليل]
- ٥١٠ [قائدة ذكر الخلق]
- ٥١٠ [الذي يدل على الصانع صنعه]
- ٥١١ [الحلف بخلق الله من نية الصفة]
- ٥١٣ [مناقشة نحوية]
- ٥١٨ [الدليل العقلي على قدم التكوين وإبطال شبه الخصوم العقلية]
- ٥٣٤ [شبه للخصوم]

- ٥٣٥ [الرد عليها]
- ٥٣٦ [شبه ثانية للخصوم]
- ٥٣٦ [الرد عليها]
- ٥٣٧ [شبه أخرى والرد عليها]
- ٥٣٩ [شبهة أخرى والرد عليها]
- ٥٣٩ [التكوين صفة أزلية قديمة]
- ٥٤٠ [بيان الأقسام الثلاثة]
- ٥٤٢ [حدوث التكوين لا في محل باطل لوجهين]
- ٥٤٥ [حدوث التكوين في ذات الباري محال]
- ٥٤٥ [كلام للكرامية]
- ٥٤٧ [الرد على كلام الكرامية]
- ٥٤٨ [شبه أخرى للقائلين بحدوث التكوين]
- ٥٤٩ [الرد على قولهم]
- ٥٥٩ [إقدم التكوين لا يؤدي إلى قدم المكونات]
- ٥٦١ [الرد على كلام الأشعرية]
- ٥٦٣ [اعتراض أشعري والرد عليه]
- ٥٦٤ [الرد على شبه أخرى]
- ٥٦٧ [مناقشة كلام المعتزلة في صفة الذات والفعل]
- ٥٦٨ [مناقشة كلام الأشعرية في صفة الذات والفعل]
- ٥٦٩ [الله تعالى خالق في الأزل]

- [رأي لبعض الماتريديّة] ٥٧٠
- اعتراض أشعري عليه ٥٧٠
- [رد النسفي على الاعتراض] ٥٧٠
- [الفعل تختلف أساميّه باختلاف آثاره] ٥٧١
- الفصل الرابع** ٥٧٣
- ١ - الكلام في أن الإرادة صفة لله تعالى أزلية ٥٧٣
- [اشتقاق لفظ الإرادة] ٥٧٣
- [حد الإرادة] ٥٧٤
- [معنى الإرادة عند المتكلمين] ٥٧٤
- [قول النظام مع بعض المعتزلة] ٥٧٥
- [دليل النسفي على الإرادة] ٥٧٦
- [المراد بالإرادة ليس الأمر] ٥٧٨
- [الإرادة ليست هي الشهوة] ٥٧٨
- [الله تعالى مرید بإرادة أزلية] ٥٧٩
- [الله تعالى مرید بإرادة قائمة بذاته] ٥٨٠
- [إرادة الله أزلية قائمة به تعالى] ٥٨٤
- ٢ - [الكلام في بيان أن صانع العالم حكيم] ٥٨٥
- [معنى الحكمة والحكيم في اللغة] ٥٨٥
- [الحكمة والسفه على رأي المتكلمين] ٥٨٦
- [الحكمة صفة لله تعالى في الأزل] ٥٨٧

- ٣ — الكلام في جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع ٥٨٨
- [هل يرى الله سبحانه وتعالى؟] ٥٨٨
- [أدلة الخصوم على نفي الرؤية] ٥٨٩
- [الأدلة العقلية للنافين للرؤية] ٥٩٠
- [الكلام في نفس الرؤية] ٥٩٢
- [الكلام في ذات المرئي] ٥٩٣
- [الله لا يرى الآن] ٥٩٣
- [العبد يتأذى بزوال الرؤية] ٥٩٤
- [دليل أهل الحق على إثبات الرؤية] ٥٩٥
- [معنى التجلي في الآية] ٥٩٦
- [تفسير المعتزلة لآية ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾] ٥٩٧
- [فساد تأويل الأصم والكعبي] ٥٩٧
- [رأي الجبائي في الرؤية] ٥٩٨
- [فساد هذا الرأي] ٥٩٩
- [دليل ثان على جواز الرؤية] ٦٠١
- [دليل ثالث على جواز الرؤية] ٦٠٥
- [الأدلة العقلية على جواز رؤية الله تعالى] ٦٠٦
- [لرأي الماتريدي] ٦١١
- [ما هي العلة المجوزة للرؤية؟] ٦١٤
- [العلة في الرؤية الوجود] ٦١٧

٦٢٣	[شبهة لهم]
٦٢٣	[الرد عليها]
٦٢٩	[رأي القلانسي في الرؤية]
٦٣٢	[شبه أخرى والرد عليها]
٦٣٥	[دعوى النظام فاسدة]
٦٣٧	[الله تعالى يرانا خلافا لقول المعتزلة]
٦٣٩	[الله تعالى يرانا ولا نراه عند البصريين]
٦٤٠	[الرد عليهم]
٦٤٦	[رأي للأشعري والرد عليه]
٦٥٤	[هل صفاته تعالى جائزة الرؤية]
٦٥٤	[حاصل المسألة]
٦٥٧	الجزء الثاني
٦٥٩	الباب الثالث
٦٥٩	الفصل الأول
٦٥٩	١- [الكلام في إثبات النبوة والرسالة]
٦٥٩	[الذين يقولون لا حاجة للرسول]
٦٦٠	[قول البراهمة: العقل يغني عن الرسول]
٦٦١	[رأي الطبيعيين في الرسالة]
٦٦٤	[من أنكر الصانع فهو منكر للرسالة]
٦٦٤	[معنى الرسالة والرسول]

- [الرسالة ممكنة] ٦٦٥
- [الرد على شبه الخصوم] ٦٦٦
- [هل الرسالة من قبل الممكنات في العقل أم من جملة الواجبات] ٦٧٠
- [قول البراهمة باطل] ٦٧٨
- [الأفعال تنقسم إلى واجب وممتنع وممكن] ٦٧٩
- [وجه الحاجة إلى بيان الواجب والممتنع] ٦٨٠
- [العقل مخلوق لذا يلحقه الضعف] ٦٨١
- [الاستمرار على الحق سمة متبعية الرسل] ٣٨٢
- [اعتراض للخصوم] ٦٨٤
- [الرد عليه] ٦٨٤
- [إرسال الرسل من مقتضيات حكمه الحكيم] ٦٨٧
- [إقامة الدلالة على ثبوت الرسالة] ٦٨٨
- [مأخذ المعجزة] ٦٨٨
- [حد المعجزة عند الفلاسفة والمتكلمين] ٦٨٩
- [المعجز ينقسم إلى قسمين] ٦٩٠
- [كيف تدل المعجزة على صدق الآتي بها؟] ٦٩٠
- [الدليل على ثبوت الرسالة في الأزمنة الماضية] ٦٩٤
- [المعجزات دليل لثبوت الرسالة] ٦٩٦
- [شبهة والرد عليها] ٦٩٧
- [شبهة والرد عليها] ٦٩٩

- ٧٠١ [شبهة والرد عليها]
- ٧٠٣ ٢- [إثبات رسالة سيدنا محمد ﷺ]
- ٧٠٤ [العاقل يسارع إلى الإذعان لرسالة محمد ﷺ]
- ٧٠٤ [رسالة سيدنا محمد ﷺ امتداد للرسالات قبله والزمن يطلبها]
- ٧٠٦ [لا بد من شروط أربعة لتصح الدعوى]
- ٧٠٧ [أولاً: دعوى الرسول وقعت في حيز الإمكان]
- ٧٠٨ [ثانياً: بينة الرسول مطابقة لدعواه]
- ٧٠٩ [ثالثاً: دواعي الجرح منتفية عن بينة الرسول]
- ٧١٠ [رابعاً دعوى الرسول سالمة عن المناقضة]
- ٧١١ [التدليل على ثبوت رسالة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام]
- ٧١٣ [الآيات الدالة على رسالته ﷺ حسية وعقلية]
- ٧١٣ [أقسام الأدلة الحسية]
- ٧١٣ [أولاً: ما كان خارج ذاته]
- ٧١٣ [ثانياً: ما كان في ذاته]
- ٧١٥ [ثالثاً: ما كان من أخلاقه عليه السلام]
- ٧٢٠ [معجزاته عليه السلام العقلية وأقسامها]
- ٧٢٠ [المعجزات الراجعة إلى حاله وأقسامها]
- ٧٢٣ [ما هو راجع إلى نسبه الشريف]
- ٧٢٤ [ما هو راجع إلى دعواته عليه السلام]
- ٧٢٥ [الكتب السابقة بشرت بنبوته عليه السلام]

٧٢٨	[علمه بما حدث في الماضي دليل على نبوته]
٧٢٩	[إخباره عما يحدث في المستقبل دليل لنبوته]
٧٣٤	[المعجزات التي ظهرت بعد وفاته]
٧٣٧	[ما هو راجع إلى زمانه عليه السلام دليل لنبوته]
٧٤١	[إعجاز القرآن باقٍ للأبد]
٧٤٤	[اعتراض للوراق والرد عليه]
٧٤٤	[زعم للنظام في القرآن والرد عليه]
٧٥٠	[بعض من وجوه الإعجاز في القرآن]
٧٥٣	[صور المستحيلات]
٧٥٦	[ما هو راجع إلى شريعته]
٧٥٦	[أقسام الاعتقادات]
٧٥٦	[أقسام العبادات]
٧٥٧	[أقسام المعاملات]
٧٥٧	[أقسام المزاج]
٧٥٧	[الكلام في العقيدة]
٧٥٧	[أولاً: الإيمان بالله]
٧٥٨	[ثانياً: الإيمان بالملائكة]
٧٥٩	[ثالثاً: الإيمان بكتبه]
٧٥٩	[رابعاً: الإيمان برسله]
٧٥٩	[خامساً: الإيمان بالبعث]

- ٧٦٠ [حشر الأجساد]
- ٧٦١ [الكلام في العبادات]
- ٧٦١ [أولاً: الصلاة]
- ٧٦٣ [أنواع الخشوع والخضوع التي تجمعها الصلاة]
- ٧٦٤ [ثانياً: الزكاة]
- ٧٦٥ [ثالثاً: الصيام]
- ٧٦٦ [التهجد وصدقة الفطر]
- ٧٦٧ [رابعاً: الجهاد]
- ٧٦٧ [خامساً: الحج وحكمته]
- ٧٦٩ [الكلام في المعاملات]
- ٧٦٩ [كل ما سبق يؤكد صدق دعوة محمد ﷺ]
- ٧٧٠ [خواص النبوة وأقسامها]
- ٧٧٠ [القسم الأول لتمهيد أمر النبوة]
- ٧٧١ [القسم الثاني لتربية قواها]
- ٧٧٥ **الفصل الثاني**
- ٧٧٥ ١ - [الكلام في إثبات كرامات الأولياء]
- ٧٧٥ [استحالة الكرامة عند المعتزلة]
- ٧٧٥ [أهل السنة: الكرامة جائزة بل واقعة]
- ٧٧٦ [كرامة الولي معجزة للرسول]
- ٧٧٧ [الفرق بين المعجزة والكرامة والمعونة والإهانة]

- ٢- [مسائل التعديل والتجويز] ٧٧٨
- [الله خالق فعل العبد على الحقيقة] ٧٧٩
- ٣- [الكلام في الاستطاعة] ٧٨٠
- [أقسام الاستطاعة] ٧٨٠
- [الدليل على انقسام الاستطاعة إلى قسمين] ٧٨١
- [هناك استطاعة بمعنى حقيقة القدرة] ٧٨٢
- [الاستطاعة عرض وراء الذات] ٧٨٣
- [هل الاستطاعة صالحة للضدين أم لا؟] ٧٨٥
- [القدرة لا تصلح للضدين عند الأشاعرة] ٧٨٥
- [حجة المعتزلة بتقدم الاستطاعة] ٧٨٦
- [يستحيل القول ببقاء الأعراض] ٧٨٨
- [الاستطاعة عرض يكون مع الفعل] ٨٠٣
- [اعتراض للمعتزلة] ٨٠٩
- [الرد عليهم] ٨٠٩
- [كلام للمعتزلة: حالة وجود الفعل حالة وسط بين حالة القدرة وحالة العجز] ... ٨١٣
- [رد النسفي على الكلام السابق] ٨١٥
- [تقدم القدرة على الفعل يؤدي إلى الاستغناء عن الله] ٨٢٨
- [دفع شبه الخصوم] ٨٢٩
- [أدلة الذين يقولون إن الاستطاعة صالحة للضدين] ٨٣٠
- [الذين يقولون بأن الاستطاعة لا تصلح للضدين وأدلتهم] ٨٣٢

- [لابد لصحة التكليف من سلامة الآلات خلافاً للمعتزلة والأشاعرة] ٨٣٧
- [أبو منصور ورده على الكعبي] ٨٣٩
- [اعتراض والرد عليه] ٨٣٩
- [قدرة الاختراع سابقة وقدرة الكسب مقارنة] ٨٣٩
- الفصل الثالث** ٨٤٣
- ١- [الكلام في خلق أفعال العباد] ٨٤٣
- [قول جهنم وأتباعه بالجبر] ٨٤٣
- [قول المعتزلة بالاختيار] ٨٤٣
- [سبب بطلان قول الجبرية والمعتزلة] ٨٤٤
- [مذهب أهل السنة والجماعة] ٨٤٥
- [مذهب الأشاعرة قريب من الماتريدية] ٨٤٦
- [بيان بطلان قول الجبرية] ٨٤٧
- [شبه المعتزلة في أن أفعال العباد لهم] ٨٤٨
- [حجة أهل الحق وردهم على المعتزلة] ٨٥٢
- [المعنى الموجب للتفرقة بين الشاهد والغائب] ٨٥٥
- [الأدلة العقلية لأهل السنة في أفعال العباد] ٨٦٥
- ٢- [إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى محال] ٨٦٦
- [الأول: فقد شرط ثبوت قدرة التخليق للعبد] ٨٦٦
- [اعتراض، والرد عليه] ٨٧١
- [الثاني: العقل يشهد بعدم قدرة التخليق للعبد] ٨٧٢

- [الثالث: إثبات قدرة التخليق لغير الله تؤدي إلى مجموعة من المحالات] ٨٧٦
- [قول معمر يؤدي إلى المحالات] ٨٨٣
- [قول المعتزلة يؤدي إلى التشابه بين فعل الله وفعل العبد] ٨٨٦
- [فعل العبد مخلوق الله ومفعوله لا فعله لأن فعله قديم] ٨٩١
- [فعل الله خلق وإيجاد وفعل العبد مباشرة واكتساب] ٨٩٢
- [العبد له فعل وليست له قدرة التخليق] ٨٩٣
- [اعتراض، والرد عليه] ٨٩٤
- [شبهة والرد عليها] ٨٩٦
- [دخول مقذور واحد تحت قدرة قادرين جائز] ٨٩٩
- [العبد له فعل وليس بمجبور] ٩١١
- [الفرق بين الكسب والخلق والفعل] ٩١١
- [ردود على أقوال المعتزلة] ٩١٤
- [إيجاد القبيح ليس بقبيح] ٩١٨
- [الحكمة في خلق الكفر والمعاصي] ٩٢٣
- [اعتراض، والرد عليه] ٩٢٧
- [أنواع الشراكة] ٩٣٢
- [المعتزلة يثبتون شركاء الله بقولهم] ٩٣٤
- [ترديد يثبت المقول بعجز المعتزلة] ٩٣٥
- ٣- [الكلام في إبطال القول بالتولد] ٩٣٨
- [دليل أهل الحق على نفي التولد] ٩٤٠

- ٩٤٢ [شبه الخصوم واهية]
- ٩٤٤ ٤- [الكلام في الآجال]
- ٩٤٦ ٥- [الكلام في الأرزاق]
- ٩٤٩ **الفصل الرابع**
- ٩٤٩ ١- [الكلام في الإرادة]
- ٩٤٩ [إرادة الله شاملة لكل شيء]
- ٩٥٠ [إما علم وجوده أراد أن يوجد عند الماتريدية]
- ٩٥٠ [إما أمر بوجوده أراد أن يوجد عند المعتزلة]
- ٩٥٣ [شبه المعتزلة]
- ٩٥٣ [النسبة العقلية للمعتزلة]
- ٩٦١ [الأدلة العقلية لأهل الحق]
- ٩٦١ [اعتراض للمعتزلة]
- ٩٦١ [الجواب عنه]
- ٩٧٥ [شبهة عقلية للمعتزلة والرد عليها]
- ٩٧٨ ٢- [الكلام في القضاء والقدر]
- ٩٧٨ [معنى القضاء]
- ٩٨٠ [معنى القدر]
- ٩٨٠ [مسألة للمعتزلة، والرد عليها]
- ٩٨٣ ٣- [الكلام في الهدى والإضلال]
- ٩٨٣ [رأى المعتزلة في الهدى والإضلال]

- ٩٨٥ [مناقشة كلام المعتزلة]
- ٩٨٨ ٤- [الكلام في الأصلح]
- ٩٨٨ [كلام المعتزلة في الأصلح]
- ٩٩٠ [شبهة المعتزلة في قولهم الأصلح]
- ٩٩٢ [دليل أهل الحق]
- ٩٩٢ [من الكتاب]
- ٩٩٢ [دليل أهل الحق من الوجود]
- ٩٩٧ [بيان تناقض المعتزلة]
- ٩٩٩ [دليل أهل الحق من الإجماع]
- ١٠٠١ [اعتراض للمعتزلة على دليل الإجماع ومناقشته]
- ١٠٠٦ [كلام للماتريدي]
- ١٠٠٧ [الصالح يتزايد والصدق لا يتزايد]
- ١٠١١ [شبهة أخرى للمعتزلة والرد عليها]
- ١٠١٣ [ليس للعبد حق مستحق على الله]
- ١٠١٨ [تألم الأطفال لماذا؟]
- ١٠٢١ [الرد على الكعبي القائل: إن النعمة تنتقص بالمنة]
- ١٠٢٦ [نتيجة لازمة لقول المعتزلة]
- ١٠٢٧ ٥- [الكلام في القدرية]
- ١٠٢٨ [القدرية هم المعتزلة]
- ١٠٢٩ [الأدلة على مشاركة المعتزلة للمجوس في حديث الرسول]

- [المعتزلة هم خصماء الله على رأي أهل السنة] ١٠٣٠
- [وصفنا بمساعدة المجوس تمويه محض] ١٠٣١
- الفصل الخامس ١٠٣٣
- ١- [الكلام في إثبات عذاب القبر] ١٠٣٣
- [شبهة للمعتزلة والرد عليها] ١٠٣٥
- [الأدلة على أن الميت يعطي حياة ليحس الإلذاذ أو العذاب] ١٠٣٦
- ٢- [الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد] ١٠٣٦
- [رأي أهل الحق] ١٠٣٧
- [رأي المعتزلة] ١٠٣٧
- [رأي الخوارج] ١٠٣٨
- [أدلة الخوارج على قولهم] ١٠٣٨
- [دليل الحسن البصري] ١٠٣٩
- [أدلة المعتزلة على قولهم] ١٠٤٠
- [دليل أهل السنة] ١٠٤١
- [بطلان قول المعتزلة بالإجماع على الفسق] ١٠٤٢
- [دليل آخر لأهل الحق] ١٠٤٣
- [مرتكب الكبيرة مرجعه إلى الجنة لا محالة] ١٠٤٥
- [آيات الوعد والوعيد والكلام فيها] ١٠٤٦
- [مناقشة رأي الخوارج] ١٠٥٠
- [بطلان قول من يقول إنه مشرك أو منافق] ١٠٥٠

- ١٠٥٢.....[هناك فاسق مطلق وفاسق مطيع]
- ١٠٥٢.....[التكلم بلفظ العموم والمراد به الخصوص سائغ عند أهل اللغة]
- ١٠٦٢.....[آدم وخروجه من الجنة]
- ١٠٦٤.....[الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب]
- ١٠٦٦.....٣- [إثبات الشفاعة]
- ١٠٦٧.....[أدلة المعتزلة على امتناع الشفاعة]
- ١٠٦٨.....[أدلة أهل الحق على وجود الشفاعة]
- ١٠٦٩.....[الرد على المعتزلة]
- ١٠٧٥.....**الفصل السادس**
- ١٠٧٥.....[الكلام في الإيمان]
- ١٠٧٥.....[الإيمان هو المعرفة والإقرار والعمل]
- ١٠٧٥.....[قول الشمرية والنجارية والغيلانية في الإيمان أنه يكون بالقلب واللسان فقط]
- ١٠٧٦.....[قول الكرامية وغيرهم: إن الإيمان يكون باللسان]
- ١٠٧٧.....[الإيمان هو التصديق عند الماتريدي والأشعري وغيرهما]
- ١٠٧٨.....[الأدلة على أن الإيمان هو التصديق]
- ١٠٨٢.....[مناقشة قول الخصوم وإبطاله]
- ١٠٨٤.....[إبطال قول الكرامية]
- ١٠٨٦.....[المعرفة لا تكفي بل لابد من تصديق القلب]
- ١٠٨٧.....[الإيمان لا يزيد ولا ينقص]
- ١٠٩٠.....[أجوه تأويل آية اليوم أكملت]

- [مسألة العقابة]..... ١٠٩١
- [مسألة المشيئة في الإيمان]..... ١٠٩٣
- [الإسلام والإيمان لا يتغايران]..... ١٠٩٤
- [أدلة القائلين بأن الإسلام غير الإيمان]..... ١٠٩٥
- [أدلة النسفي على أن الإسلام هو الإيمان]..... ١٠٩٦
- [الرد على من قال: إن الإسلام غير الإيمان]..... ١٠٩٨
- الباب الرابع**..... ١١٠٣
- ١- [الكلام في الإمامة]..... ١١٠٣
- [أهمية تنصيب الإمام]..... ١١٠٣
- [تنصيب الإمام ليس بواجب عند الأصم وهشام بن عمرو]..... ١١٠٣
- [لا بد من ظهور الإمام وحضوره]..... ١١٠٤
- [لا يجوز أكثر من إمام في وقت واحد]..... ١١٠٤
- [قول الروافض والكرامية في الإمامة باطل]..... ١١٠٥
- [ما هي شروط من يصلح للإمامة]؟..... ١١٠٦
- [رأي لأبي منصور الماتريدي]..... ١١٠٧
- [أوصاف من يصلح للإمامة بعد النسب من قریش]..... ١١١١
- [قول الروافض في شمول علم الإمام قول باطل]..... ١١١٢
- [كون الإمام أفضل أهل زمانه ليس بشرط]..... ١١١٣
- [قول الأشاعرة في الأفضلية]..... ١١١٣
- [حجبتنا في عدم الأفضلية]..... ١١١٤

- ١١١٥.....[لا يشترط عصمة الإمام لأن العصمة للأنبياء]
- ١١١٦.....[يُمن تثبت الإمامة]
- ١١١٨.....[رد القول بالنص في الإمامة]
- ١١٢١.....[لو كان نص على علي لما تركه]
- ١١٢٥.....[لو لم ينص على إمام لضيع الأمة. قول باطل]
- ١١٢٧.....[الكيفية التي يتم بها اختيار الإمام]
- ١١٢٨.....٢- [الكلام في إمامة أبي بكر رضي الله عنه]
- ١١٢٨.....[الصدّيق مستجمع لشرائط الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وآله]
- ١١٢٨.....[خلافات وقعت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله انتهت برأي أبي بكر]
- ١١٣٠.....[الدليل من القرآن على خلافة أبي بكر]
- ١١٣٠.....[إجماع الصحابة على خلافة الصدّيق]
- ١١٣٢.....[اعتراض، والرد عليه]
- ١١٣٢.....[الإجماع حجة ملزمة كالنص]
- ١١٣٣.....[قول الروافض في آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ والرد عليه]
- ١١٣٤.....[مناقشة كلامهم في حديث: "اللهم وال" ثم بيان معنى الولي]
- ١١٤١.....[كل الدلائل تشير إلى أبي بكر كخليفة أول للمسلمين]
- ١١٤٣.....[فَدَكُ والسيدة فاطمة - رضي الله عنهما]
- ١١٤٥.....[قصة فَدَك]
- ١١٤٦.....[الصدّيق وسهم نوي القربى]
- ١١٤٨.....٣- [الكلام في صحة خلافة عمر الفاروق رضي الله عنه]

- ٤- [الكلام في إمامة عثمان رضي الله عنه]..... ١١٥٢
- [بعض المطاعن التي وجهت لسيدنا عثمان والرد عليها]..... ١١٥٤
- [سبب مقتل عثمان رضي الله عنه]..... ١١٥٩
- ٥- [الكلام في إمامة علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه]..... ١١٦١
- [علي رضي الله عنه وموقعة الجمل وصفين]..... ١١٦٦
- [علي رضي الله عنه وقضية التحكيم]..... ١١٧٥
- [مناقشة الخوارج في قولهم في التحكيم]..... ١١٧٧
- [خشن القول قصد به التعزير]..... ١١٧٩
- ٦- [الكلام في أن أبا بكر أفضل الصحابة]..... ١١٧٩
- [الأدلة على أفضلية الصديق رضي الله عنه]..... ١١٨٠
- [أدلة الروافض على أفضلية علي والرد عليهم]..... ١١٨٦
- ٧- [الكلام في تفضيل عمر رضي الله عنه]..... ١١٩٤
- ٨- [الكلام في فضل عثمان رضي الله عنه]..... ١١٩٥
- ٩- [الكلام في تفضيل علي رضي الله عنه]..... ١١٩٦

١١٩٧.....	خاتمة المخطوط ب
١١٩٩.....	الخاتمة
١٢٠٣.....	ثبت بأهم المراجع
١٢١٣.....	فهرس الآيات القرآنية
١٢٤٤.....	فهرس الأحاديث النبوية
١٢٥٠.....	فهرس الأعلام
١٢٦١.....	فهرس الأشعار
١٢٦٤.....	فهرس الفرق والمذاهب
١٢٦٨.....	فهرس الأماكن والبلدان
١٢٦٩.....	فهرس المصطلحات
١٢٧٣.....	فهرس المواقع والغزوات
١٢٧٤.....	فهرس المحتويات

تم الكتاب

بحمد الله وتوفيقه

قام بالتصحيح والمراجعة العلمية

أ/ محمد عبد الرحمن الشاغول

ت/ ٠١٠٥٧٥٧٢٢٤

Email:ALRAWDA_SH@YAHOO.COM

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

النسفي ، ميمون بن محمد بن محمد ، 1027-1115 تبصرة الأدلة في
أصول الدين / لأبي المعين ميمون النسفي الماتريدي ، تحقيق وتعليق محمد
الأنور حامد عيسى . ط ١ - القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث ، 2011
ص ، سم

تدمك : 3- 237-315-977-978

1- علم الكلام

240

أ - عيسى ، محمد الأنور حامد (محقق وعلق)
ب - العنوان

المكتبة الأزهرية للتراث
نشر - توزيع - طباعة

العنوان .

9 درب الأتراك خلف الجامع الأزهر - القاهرة

هاتف : 25120847

فاكس : 25128459

ص ب 34 الأزهر

الرمز البريدي : 11675

الطبعة الأولى

2011 - 1432

رقم الإيداع : 2010 / 101258

التقييم الدولي : 3- 237-315-977-978

البريد الإلكتروني elazharia lel torath@hotmail.com